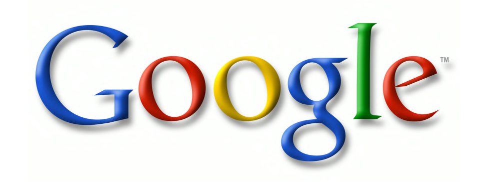
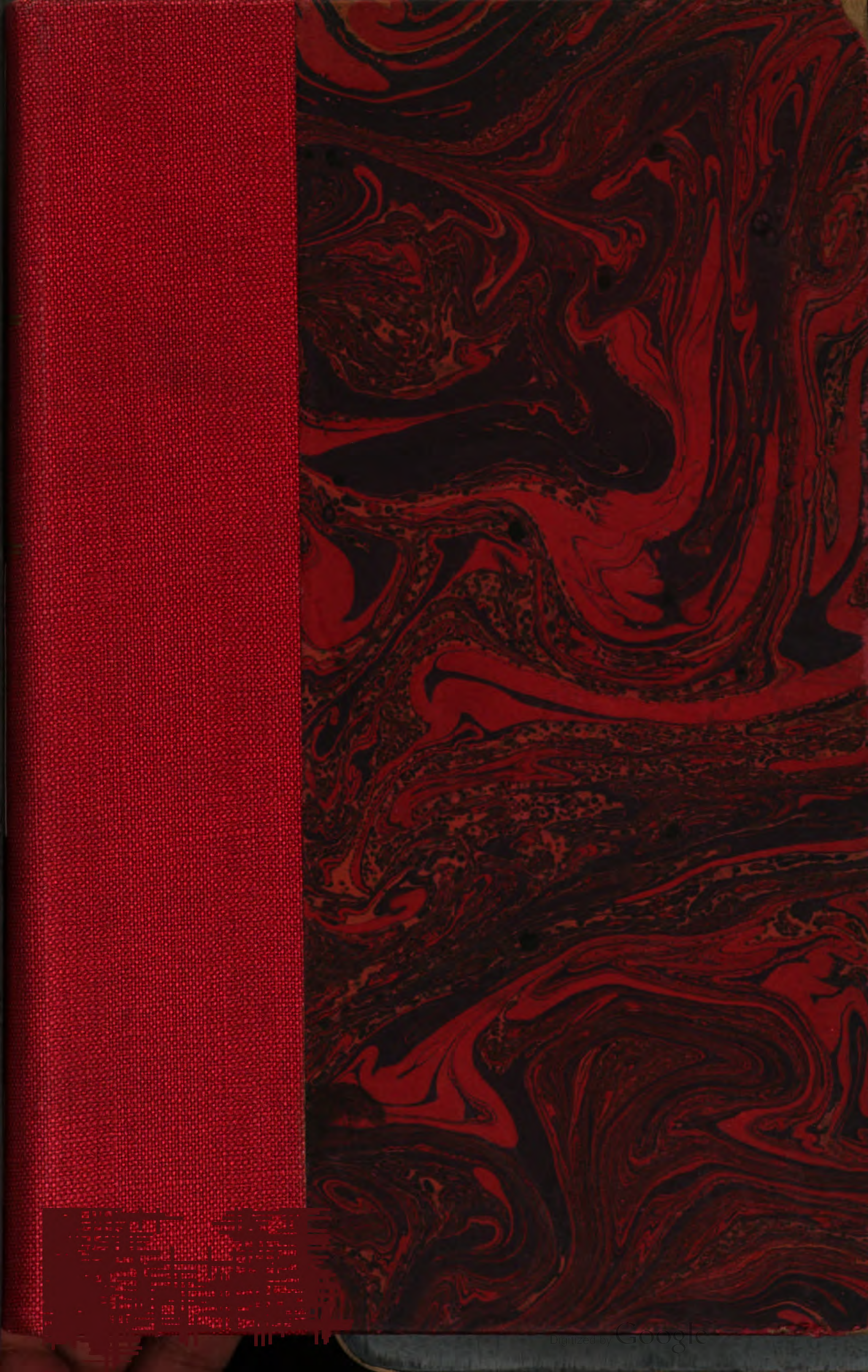
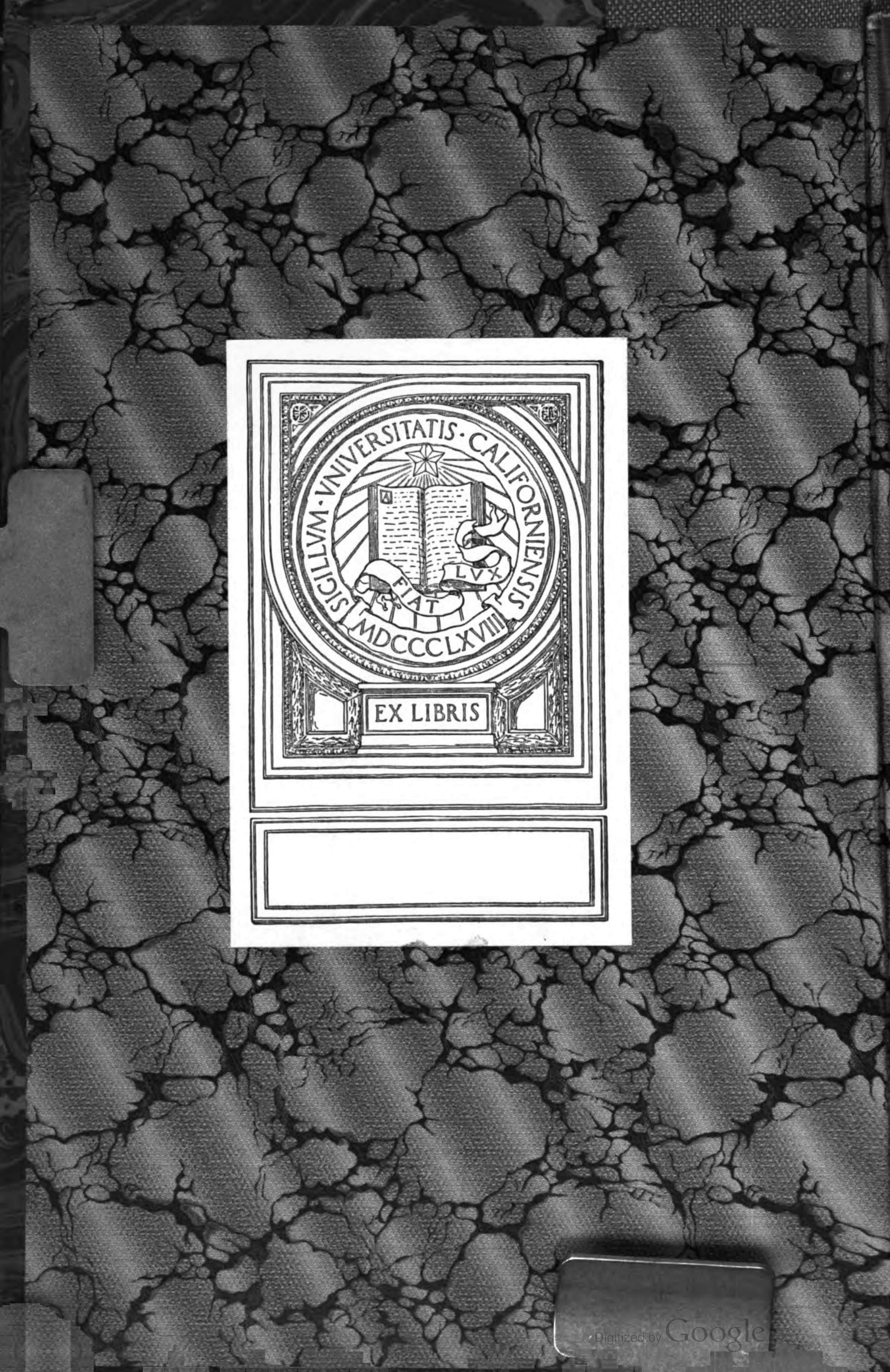
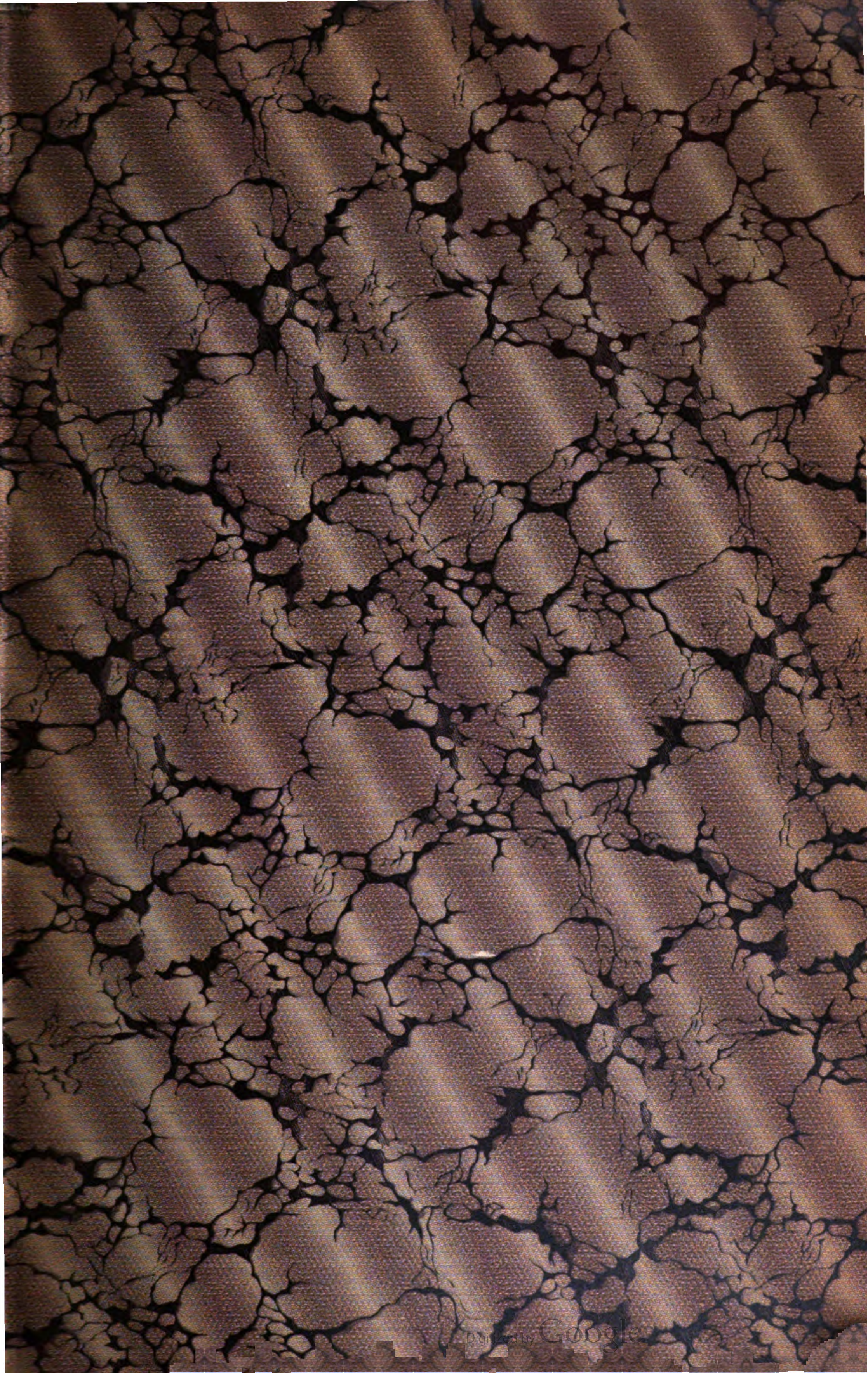





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



SÉRIE II — TOME VIII — N° 1 JANVIER-MARS 1925

LA FRANCE FRANCISCAINE

Revue trimestrielle d'études franciscaines pour les pays de langue française



SOMMAIRE

ÉTUDES

DOCUMENTS ET MÉLANGES

POLÉMIQUE

BIBLIOGRAPHIE *(voir au verso)*

Rédaction et Administration

9, rue Marie-Rose, XIVe. PARIS

BIBLIOGRAPHIE

Saint Bonaventure. Et. GILSON : *La philosophie de S. B.* — JULES D'ALBI : *S. Bon. et les luttes doctrinales de 1267-1277.* — VOISLAUS MIOČ : *VII Dona Spiritus S.* — LÉONARD DE CARVALHO : *S. B., le Docteur franciscain.* — G. BOZITKOVIČ : *S. B. doctrina de gratia...* — B. LUYCKX : *Théorie de la connaissance dans S. B.*

Autres auteurs. E. LONGPRÉ : *La Philosophie du B. Duns Scot.* — D. BERTRAND BARRAUD : *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin.* — A. PÉRIER : *Matière et Forme.* — J. COMPAGNION : *Critique du Thomisme.*

Histoire. A. MARTIN : *Les Franciscanos españoles en la enseñanza.* — P. C. MEURISSE : *Les Récollectines... de Limbourg.*

LA FRANCE FRANCISCAINE

Revue d'études franciscaines pour les pays de langue française,

publie des études de théologie et de philosophie conformes aux doctrines traditionnelles de l'École franciscaine ; des études et des documents relatifs à l'histoire des trois Ordres franciscains en France et dans les pays de langue française ; des chroniques bibliographiques de même tendance.

Elle paraît en fascicules d'environ 120 pages in 8° raisin et tous les trois mois ; mais, pour éviter de rompre l'unité de certains travaux, la Direction se réserve de publier parfois des livraisons doubles, le volume annuel gardant son chiffre de 480 pages.

Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 40 fr. pour la France, et 45 fr. pour l'étranger ; cependant aux abonnés qui ont déjà souscrit pour l'année courante, il n'est réclamé aucun supplément.

Les documents trop considérables pour être publiés dans le corps de la revue, le seront en cahiers spéciaux de même format, annoncés en temps opportun.

LA FRANCE FRANCISCAINE

est éditée par les soins des Frères Mineurs de France de Belgique et du Canada.

RÉDACTION :

R. P. Valentin. M. BRETON, O. F. M., secrétaire.

ADMINISRATION :

M. l'Abbé A. DREUX. Compte de chèques postaux 238.07

9, rue Marie-Rose, XIVe. PARIS.



LA FRANCE FRANCISCAINE

LA

FRANCE FRANCISCAINE

1925

TOME VIII

ADMINISTRATION ET RÉDACTION

PARIS, 9, RUE MARIE-ROSE, XIVe

De licentia Superiorum

LE LIBRE ARBITRE D'APRÈS SAINT BONAVENTURE

« Si l'on étudie, d'une part, Saint Bonaventure et les grands représentants de l'augustinisme médiéval, Saint Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Jean Peckam, Guillaume de la Mare et leurs nombreux disciples malheureusement peu connus, mais dont les œuvres manuscrites se conservent dans les bibliothèques d'Assise, Todi et Florence ; de l'autre, la direction doctrinale de Pierre de Trabibus et d'Olivi, puis en dernier lieu les scolastiques de la fin du XIII[e] siècle et du début du XIV[e], Henri de Gand, Richard de Médiavilla, Guillaume de Ware, Alexandre d'Alexandrie, un fait s'impose : la plupart des thèses philosophiques et théologiques du B. Duns Scot autour desquelles on s'est disputé pendant des siècles ne sont ni plus ni moins que l'enseignement commun de l'École Franciscaine avant le Docteur Marial ».

Ces lignes sont empruntées au récent ouvrage du P. Éphrem Longpré sur « la philosophie du B. Duns Scot[1] ». Nous adoptons pour notre part sans restriction les conclusions de ce remarquable travail et peut-être saurions-nous quelque gré à M. Landry d'avoir, par ses déformations fantaisistes de la pensée franciscaine, provoqué cette magistrale réplique ; d'autant que le travail si richement étayé de preuves du savant éditeur de Quaracchi marque, à n'en pas douter, la fin d'une légende et doit contraindre, malgré qu'ils en aient, un nombre assez considérable d'auteurs en vogue à replacer, dans le cadre de la tradition, la pensée, à certains égards si originale et si profonde, du Docteur Subtil.

Notre intention, dans ces pages, serait d'étudier dans les œuvres de Saint Bonaventure la théorie du libre arbitre. Nous nous inspirerons pour cela plus particulièrement du commentaire du

1. Un volume in-8 de XII-294 p. in-8. *Extrait des Études Franciscaines*, en vente : *Librairie S. François d'Assise, Paris.*

Maître des sentences. Afin de nous en tenir à un cadre nettement délimité, nous considérerons en quatre chapitres successifs :

1° le libre arbitre en lui-même ;
2° les obstacles opposés à la liberté ;
3° le libre arbitre et le corps humain ;
4° le libre arbitre considéré dans ses rapports avec Dieu [1].

CHAPITRE I

DU LIBRE ARBITRE CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME

§. I. — *Le sujet du libre arbitre.*

Le libre arbitre est le privilège des êtres raisonnables [2]. Les animaux en sont entièrement dépourvus et subissent la servitude de leurs penchants naturels.

On ne peut pas, toutefois, contester à l'animal une certaine spontanéité. La brebis fuit le loup et suit le berger en toute confiance. Peut-on, franchement, parler de déterminisme, quand on voit le chien se montrer tour à tour féroce et bienveillant, et que, nonobstant la conduite de la plupart des animaux, quelques-uns demeurent néanmoins réfractaires à la domination de l'homme ? Si enfin l'on prend garde à l'immanence du principe qui les fait agir et à l'intention manifeste qui guide tous les actes vers un but déterminé, qui est la vie de l'individu et de l'espèce ; si l'on remarque de plus que cette intention finale est parfois (abeilles, fourmis), accompagnée de prévoyance à l'égard des besoins non-immédiats, comment douter que les animaux ne soient, en effet, soustraits à un ordre de nécessité absolue [3].

Ces faits et d'autres encore sont hors de discussion. Mais il ne s'ensuit pas, contrairement à ce qui vient d'être dit, que les animaux sont doués du libre arbitre. Car le libre arbitre entraîne

1. Les pages qui suivent étaient rédigées lorsque nous avons eu en mains l'ouvrage si remarquable et si documenté de M. Gilson : La philosophie de Saint Bonaventure. Vrin, 1924, dont le mérite est de corriger une erreur de perspective et d'appréciation, trop longtemps accréditée, même dans les milieux franciscains.

2. Dicendum quod, absque dubio, liberum arbitrium reperitur in solis substantiis rationalibus. — S. Bon. — Sent. l. II. d. XXV. p. I. q. I. Quaracchi. f. II. p. 593.

3. S. Bon. ibid. objections. p. 592.

une certaine autonomie ou maîtrise, qui fait que l'on peut à son gré vouloir ou ne vouloir pas, vouloir ceci ou cela. Libertas enim opponitur servituti. Unde illa sola potentia dicitur esse libera, quæ dominium habet plenum tam respectu objecti, quam respectu actus proprii [1]. Le bien est, de l'aveu de tous, l'objet du vouloir, comme de l'appétit en général [2]. Saint Bonaventure distingue trois sortes de biens : l'utile, *bonum conferens*, l'agréable, *bonum delectabile*, et l'honnête, *bonum honestum*. Or la bête se désintéresse absolument du dernier de ces biens. D'où il suit que, au cas où elle serait libre, cette liberté serait confinée entre l'utile et l'agréable, et donc restreinte dans son objet. Cum autem bonum conferens et delectabile nata sint appeti ab irrationalibus, bonum honestum a solis rationalibus potest appeti ; et ideo in eis solum reperitur virtus, quæ non est ad aliquod genus appetibilis arepta, ac per hoc habens libertatem respectu objecti [3].

Il faudrait, maintenant, pour la sauvegarde de cette liberté amoindrie dans son objet, que l'animal fût capable de vouloir ou de ne vouloir pas et de choisir à son gré entre les divers biens qui seraient à sa portée. Nous savons que l'homme, outre qu'il dispose librement de ses mains et de ses pieds, arrive par un effort délibéré à prendre en aversion les choses qu'il avait auparavant aimées [4]. Or rien de semblable dans la conduite des animaux. Ils suivent servilement en toutes choses le penchant qui leur est propre, sans qu'il leur soit permis de le redresser, ni de s'abstenir et encore moins d'aller contre leur instinct. Toutefois l'on peut du dehors exercer sur eux une certaine contrainte qui les force à se retenir, soit en raison d'une violence immédiate,

1. Ibid. concl. p. 593.

2. La volonté est nommée couramment à cette époque *appetitus rationalis* et conséquemment on dira *appetere*, pour signifier l'acte de vouloir. Le désir naît de la connaissance et tous, avant comme après Saint Bonaventure, font intervenir la raison soit comme co-principe, soit comme partie intégrante du libre-arbitre.

3. S. Bon. ibid. conclusio. p. 593.

4. Nam voluntas, in rationabilibus, non solum compescit manum exteriorem vel pedem, sed etiam compescit seipsam et refrænat, incipiens odire frequenter quod prius diligebat ; et hoc ex suipsius imperio et dominio. — S. Bon. loc. cit. Saint Bonaventure dit ailleurs : Quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum vel secundum deliberationem et arbitrium, hinc est quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quæ proprie voluntas dicitur. Breviloquum, p. II. cap. IX. N° 8.

soit à cause d'une certaine imagination qui leur fait appréhender quelque souffrance physique. Il est manifeste que, dans ces alternatives, l'animal est plutôt contenu selon toute apparence que détourné de son désir naturel. Celui-ci est, de fait, irréductible. In brutis autem animalibus, etsi aliquo modo sit reperire dominium respectu actus exterioris, quia bene refrenant aliquando sicut patet in animalibus domesticis ; respectu tamen actus proprii interioris, videlicet appetitus, dominium non est. Unde si aliquid amant non possunt illud non amare, licet a prosecutione alicujus rei amatæ arceantur timore alicujus passionis inflictivæ [1] Quand la bête va à l'encontre de l'instinct, c'est qu'on la fait agir plutôt qu'elle n'agit :magis aguntur quam agant [2].

Certes, le principe, qui fait se mouvoir l'animal est immanent ; mais l'appétit, qui provoque les mouvements, naît de la vue des objets qui frappent les sens et est obéi sans résistance. Ce n'est pas assez pour que ces mouvements soient autonomes, c'est-à-dire libres. L'être libre se meut et n'est mû en aucune façon. Non quicumque motus ab intrinseco facit potentiam liberam, sed ille motus quo vis motiva movet seipsam [3].

Au surplus, ce n'est pas parce qu'elles délibèrent, que l'abeille et la fourmi amassent des provisions pour l'hiver ; mais la nature les rend naturellement prévoyantes à leur insu [4]. Enfin on ne peut conclure au libre arbitre en raison de la férocité intraitable de certains animaux sauvages ; car cela tient à la fixité même de l'instinct propre à chaque espèce [5].

Si donc les bêtes sont radicalement dépourvues de libre arbitre, il s'ensuit que c'est là le privilège des êtres raisonnables, seuls capables d'arbitrer, c'est-à-dire de discerner le juste de l'injuste, le bien propre du bien d'autrui. Comment un pareil

1. S. Bon. loc. cit. — Concl. Dans la réponse aux objections *ad 3*, il dit encore des animaux « comprimuntur ab actu, non tamen retrahuntur ab appetitu, vel... (si) retrahantur ab actu suo, non tamen hoc fit per dominium proprium ; hoc enim est ex imaginatione mali exterioris, quod adeo exterret, ut magis retrahat quam appetitus attrahat. — Cf. ibid. p. 393-4.

2. Ces mots sont empruntés à Saint Jean Damascène. De fide orth. l. II., cap. 27.

3. S. Bon. loc. cit. ad 4. p. 594.

4. Quædam providentia provenit ex instinctu naturali... Natura enim prudentissima est ; et hæc reperitur in brutis animalibus, et talis non ponit liberum arbitrium. — S. Bon. ibid. ad 5.

5. Cf. ibid. ad 6.

discernement pourrait-il se faire sans entendement ni raison ? On ne peut, au demeurant, distinguer entre ce qui est conforme et ce qui est contraire à la justice que si l'on a en vue « cette justice souveraine, qui est la règle même du droit ». De là, la nécessité de s'élever à la connaissance de Dieu, ce qui est le propre de la créature raisonnable, faite à son image. Or la justice trouve son application dans la différence que nous faisons entre notre propriété et le bien d'autrui. Mais pour faire cette différence, la connaissance de soi-même, par une sorte de réflexion ou repli sur soi-même, est indispensable. Les sens, parce qu'ils sont enchaînés à la matière, sont incapables de cet effort ; et donc le jugement et l'arbitrage, sans lesquels il ne peut y avoir de liberté nulle part, font du libre arbitre le privilège des êtres raisonnables. La raison en d'autres termes, est seule régulatrice de la vie morale. Tam igitur ratione libertatis, quam ratione arbitrationis, liberum arbitrium in solis substantiis rationalibus reperitur [1].

§ II. — *Ce que le libre arbitre n'est pas.*

Après avoir établi le monopole du libre arbitre au profit des êtres raisonnables, Saint Bonaventure s'est demandé si le libre arbitre ne serait pas une faculté, ou puissance de l'âme, formellement [2] distincte de l'entendement et du vouloir : utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate [3].

Cette distinction paraîtrait postulée par quelques bonnes raisons [4]. Les unes sont de pure convenance ; les autres, en application du principe : *operari sequitur esse*. Telles les suivantes : 1°. Pour réaliser un ouvrage quelconque trois conditions sont

1. S. Bonav. ibid. concl. p. 593. Le texte dit constamment *ratio* et *voluntas*.

2. « La distinction formelle est partout à l'intérieur des grands courants doctrinaux de l'augustinisme. Et d'abord... l'idée d'une distinction intermédiaire, *media*, se trouve nettement chez Saint Bonaventure. » Éphrem Longpré, O. F. M. La philosophie du Bx Scot. Études Franciscaines, mai-juin 1924, p. 237-238. L'éminent collaborateur de Quaracchi fonde son assertion : 1° sur le témoignage irrécusable de Scot. Report. l. I. d. XXXVIII. Cf. 1. n. 14. ; 2° sur l'autorité des commentateurs de Saint Bonaventure, et notamment d'Étienne Brûlefer, de Barthélemy de Barberiis ; 3° sur les premiers disciples du Saint, tels qu'Olive et Pierre de Trabibus ; 4° sur les disciples de Scot ; 5° sur les érudits modernes.

3. S. Bon. ibid. q. 2. p. 505.

4. S. Bon. l. II. d. XXV. p. 1. q. 2. tom. II. p. 505.

requises, c'est-à-dire qu'il faut tout ensemble *pouvoir, savoir* et *vouloir* ; or nous *savons* par l'entendement, nous *voulons* par la volonté ; le libre arbitre nous met à même de *pouvoir* ; et donc il est en nous une troisième puissance, qui est le libre arbitre. — 2° Quand une pierre se déplace et tombe, nous expliquons sa chute par l'intervention de trois causes : *l'intention* ou orientation vers un but, *l'appétit* ou convenance du mouvement au mobile, la *force* qui précipite la pierre de haut en bas. En nous, l'entendement répond à la première de ces causes ; la volonté représente la seconde ; le libre arbitre pourrait être une *force d'exécution* au service de l'intention et du désir.

3° Autre raison pouvant postuler l'irréductibilité du libre arbitre, comme faculté, à l'entendement et à la volonté : Le juge n'est pas l'accusé, non plus que le moteur n'est le mobile ; or le propre du libre arbitre est d'être tout ensemble juge et moteur. Il est *juge*, et la volonté accepte son arbitrage ; il est *moteur* à l'égard de toutes les puissances de l'âme, et notamment de l'entendement et de la volonté à qui il commande de remplir leurs fonctions respectives. Comment, dans ces conditions, l'identifier à ses subordonnés ?

C'est-à-dire, remarque Saint Bonaventure [1], que la volonté est tout ensemble le principe qui veut et qui peut, vu que l'appétit *irascible* et l'appétit *concupiscible* sont l'un et l'autre de son ressort. Ipsa voluntas includit in se irascibilem et concupiscibilem, et ita potentiam per quam appetit et potentiam per quam potest. Et donc il doit suffire d'assigner à l'âme deux facultés d'ordre rationnel. Ce sont l'entendement et la volonté. Le libre arbitre suppose, en premier lieu, l'intervention du jugement pratique. L'entendement apprécie et délibère, propose et discute. La volonté, ainsi renseignée use ensuite de son droit d'option et se prononce en dernier ressort. Potest præcedere deliberatio per actum rationis et subsequi præoptatio per actum voluntatis. Le libre arbitre, dit-on, est *moteur*. Or c'est la volonté qui prend l'initiative de tous les mouvements élicites et impérés. L'on entend par mouvement élicites les actes qui sont strictement au pouvoir de la volonté comme de s'abstenir ou de se prononcer pour ou contre un projet quelconque, d'éprouver de l'attrait, de la répugnance, ou de l'aversion à l'égard de ceci ou

1. S. Bon. ibid. *sed contra*. p. 595 et suiv.

de cela. Les mouvements impérés désignent les actes que la volonté fait exécuter par l'entendement et par les organes de la sensibilité et de la locomotion, dont elle se sert comme d'instruments pour parvenir à ses fins. Si donc l'on supposait une troisième faculté, qui donnerait le branle à la volonté, celle-ci serait elle-même asservie contre toute évidence. Il y aurait peut-être une raison plausible de faire une différence entre la volonté et le libre arbitre, au cas où l'*acte* par lequel je veux quelque chose et l'*acte* par lequel je me contraindrais à vouloir ce quelque chose devraient émaner de deux principes distincts. Mais l'un et l'autre sont du ressort de la volonté, de même que l'acte par lequel je connais quelque chose et l'acte par lequel je sais que je connais ce quelque chose sont l'un et l'autre accomplis par une seule et même faculté. Eadem est potentia cognitiva qua intelligo aliquid et intelligo me intelligere ; ergo eadem virtus, et non alia, qua volo aliquid et volo me velle illud [1].

Toutefois, l'on ne peut condamner absolument les partisans de l'irréductibilité formelle du libre arbitre, comme faculté ou puissance distincte de l'âme, à l'entendement et à la volonté. Ceux-ci, et avec eux Alexandre de Halès [2] et Albert le Grand [3], étaient d'avis qu'il y a deux façons d'envisager le problème. Car de même que l'on dit couramment que l'âme se distingue de ses trois facultés, qui sont la mémoire, l'intelligence et la volonté, tandis que, en toute rigueur de termes, à parler distinctement, *proprie*, on ne doit retenir que deux facultés, à savoir l'intelligence et la volonté ; de même, selon le langage courant, le libre arbitre n'est pas censé distinct de l'entendement et de la volonté, tandis que, *proprie*, toute confusion mise à part, il est une force de l'âme, qui exerce son emprise sur l'entendement et la volonté, les meut et les régit l'un et l'autre, non pour se substituer à ces facultés dans l'exercice de leurs attributions, mais pour les mettre à même de s'en acquitter en vertu de l'acquiescement que leur octroie le libre arbitre. Cette intervention serait donc antérieure à la délibération et à l'option proprement dites. Le libre arbitre tiendrait dans l'âme, par analogie avec la Trinité, la place du Père, vu que son action motrice serait absolument première, initiale et génératrice du mouvement pro-

1. S. Bon. ibid.
2. Alex. 4. summa. p. 2, q. 72.
3. Albert M. summa, p. 2, tract. 14. q. 91.

pre à l'entendement et à la volonté,[1] en fonction de la vie libre.

Les partisans de ce système se réclamaient de l'autorité des Pères. A côté d'eux, d'autres auteurs, et notamment Pierre de Tarantaise [2] et Richard de Midleton [3], estimaient que si deux facultés suffisent pour expliquer toutes les opérations de l'âme, l'on parlerait arbitrairement d'une troisième faculté ; en l'espèce, le libre arbitre. Ils alléguaient à l'appui l'adage : natura nihil facit frustra.

Saint Bonaventure se défend de trancher résolument le débat [4]. L'on pourrait, croit-il, en étudiant soigneusement et respectueusement l'une et l'autre opinion les accorder ensemble et arriver par là à serrer de plus près la vérité. Il suffirait pour cela de prendre garde à la différence qui existe entre la distinction de raison et la distinction réelle. Celle-ci étant écartée du débat, il resterait à se rallier à celle-là, en ayant bien soin de remarquer que le libre arbitre désigne l'intellect et la volonté en tant que ces facultés imposent la décision prise, tandis que la volonté et l'intellect, abstraction faite du libre arbitre, signifieraient l'exécution de l'ordre donné par le libre arbitre. L'on aboutirait ainsi à une distinction mentale, en se plaçant à deux points de vue différents, et l'on parviendrait par l'attribution des rôles. — per appropriationem, — à sauvegarder en rapport avec le dogme trinitaire, l'application de l'exemplarisme divin à l'âme et à ses facultés. En fait, *secundum rem*, le libre arbitre reste ce qu'il est, une fonction où l'entendement pratique et la volonté

1. Liberum arbitrium dupliciter accipitur, videlicet *communiter*, et sic non distinguitur contra rationem et voluntatem ; et *proprie*, et sic contra rationem et voluntatem habet distingui, et est *(juxta quosdam)* virtus imperans rationi et voluntati et utramque regens et movens, cujus actus primus non est discernere et velle, sed actus reflexus super hæc duo et hæc duo movens et regens, ille videlicet quo dicitur quis velle discernere, vel velle se velle. Et iste actus præambulus est ad rationem et voluntatem, et ista potentia correspondet Patri pro eo quod actus ejus maxime potens est et primus est, cum non moveatur, sed moveat. — S. Bon. ibid. p. 596.

2. Petrus de Tar : sent. l. II. d. 24. q. 2. n. 3.

3. Richard. a Med. l. II. d. 24. art. I. q. 1.

4. La discussion mettait aux prises des auteurs que Saint Bonaventure tenait en très haute estime. De là l'attitude conciliante du saint docteur : Quælibet, dit-il, harum positionum multum habet probabilitatis ; et si velimus utramque earum intelligere diligenter et pie, inveniemus eas ab invicem non discordare, sed ad unius veritatis meliorem expressionem concurrere. S. Bon. ibid. p. 596.

ont à intervenir indispensablement et exclusivement. L'une et l'autre concourent au même résultat et parce que d'une part l'entendement a conscience de ce qu'il fait et que la volonté est une force automotrice, il s'ensuit qu'il n'y a pas lieu d'attribuer à une troisième puissance des opérations qui procèdent manifestement de l'entendement et de la volonté [1].

§. III. — *La genèse du libre arbitre.*

Donc pas de cloison isolante entre le libre arbitre et les deux puissances par lesquelles l'âme connaît, discute et décide. Tout au contraire les mots, dont on se sert pour désigner cette prérogative des êtres raisonnables, achèvent de démontrer que la liberté est nécessairement dans le rapport d'effet à cause à l'égard de l'entendement et de la volonté. On le nomme 1° *arbitre,* et cela implique l'intervention de l'intelligence ; 2° ce même arbitre est dit *libre,* en raison du concours de la volonté, qui est autonome et peut à son gré disposer en maîtresse des autres mouvements de l'âme. Dicitur enim liberum, et dicitur arbitrium ; et arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis ad cujus nutum et imperium moveri habent cœtera quæ sunt in nobis [2]. Aussi, dit-on encore du libre arbitre que « c'est une prérogative — facultas — de la volonté et de la raison ou encore une entente—consensus—de ces deux puissances de l'âme ». Et, de fait, accordez à un être ces deux facultés et vous l'aurez rendu libre [3].

Or que faut-il entendre plus exactement par libre arbitre ? — Soit que vous l'envisagiez comme faculté ou puissance de l'âme, soit que vous le considériez comme une sorte d'*habitus* ou aptitude à agir de telle ou telle façon, le libre arbitre sert dans le premier cas à signifier que cette faculté est souveraine, tandis que l'*habitus* devrait plutôt s'entendre du *dominium potentiæ,* c'est-à-dire de l'exercice de cette même souveraineté. Or cette souveraineté peut être considérée sous deux aspects : 1° en fonction de son objet ; 2° en raison de son exercice même. Considérée en fonction de son objet, — *respectu objecti,* — elle est sujette

1. Cf. S. Bonav. ibid. p. 596 et suiv.

2. S. Bon. l. II. d. XXV. p. I. q. 3. — Quaracchi t. 2. p. 598.

3. D'après l'école d'Occam, le libre arbitre ne suppose pas l'intervention de deux facultés, mais d'une seule, vu que l'entendement et la volonté sont indistincts. On définirait ainsi la volonté : « Animi motus, cogente nullo ad aliquid adipiscendum vel non ».

à certaines limites qu'elle ne peut pas outrepasser. Un cheval, s'il peut porter un poids de dix mesures, pourra supporter un poids moindre, mais non un plus grand. Envisagée dans l'exercice de ses fonctions, *respectu actus*, une faculté est vraiment souveraine quand elle se meut par elle-même et que, de plus, elle est capable de se replier sur son acte, c'est-à-dire qu'elle doit savoir ce qu'elle fait. Sans cette connaissance, il lui serait impossible de se refréner elle-même, voire de se diriger. La volonté n'est donc souveraine que si elle est automotrice et consciente de ce qu'elle fait. Cette seconde condition n'est, d'ailleurs, assurée que si la volonté est informée, ce qu'elle ne peut obtenir que par procuration, avec le concours de l'intelligence, providentiellement dégagée de tout lien matériel. Reflectere autem super se, hoc est virtutis cognitivæ, sublimatæ a materia [1]. Pas de libre arbitre, en l'absence de l'une ou de l'autre de ces deux facultés. Si vous vous restreigniez à la seule raison, vous auriez la conscience sans l'autonomie ; et donc pas de libre arbitre. Essayeriez-vous de vous tirer d'affaire avec la volonté toute seule, vous obtiendrïez un moteur sans gouvernail. Il en est de ces deux facultés de l'âme comme de deux hommes qui porteraient ensemble un bloc de pierre qu'un seul ne pourrait soulever, ou encore comme de la main qui ne peut tracer une page d'écriture sans le concours de l'œil. Mais si la raison et la volonté se rejoignent dans un commun effort, la liberté naît de leur union. D'où il suit que le libre arbitre est une souveraineté exercée conjointement par l'entendement et par la volonté. On le définit donc avec raison « une prérogative de l'entendement et de la volonté », — facultas rationis et voluntatis, — afin de marquer bien nettement que l'exercice de cette souveraineté est nécessairement assuré par l'une et l'autre puissance. Facultas dicit potestatem seu dominium, quod quidem dicitur esse rationis simul et voluntatis, quia non est unius, nisi concomitante alia [2].

L'on remarquera toutefois que l'on ne peut pas conclure de ce qui précède que toute la vie de l'intelligence et de la volonté gravite autour du libre arbitre ; car il est des connaissances d'ordre purement spéculatif, voire d'ordre pratique, telles que les lois de l'architecture, qui n'ont aucun rapport soit avec la vie morale, soit avec le gouvernement raisonné de la volonté. Pareil-

1. S. Bon. ibid. p. 599.
2. S. Bon., ibid.

lement la volonté n'est pas contrainte à se conformer au jugement pratique, vu qu'elle est seule responsable des fautes qu'elle nous fait commettre [1]. C'est qu'en effet *délibérer* n'est pas *opter*. L'entendement et la volonté se concertent pour délibérer, tandis que *l'option* est strictement du ressort de la volonté.

§. IV. — *Ce que c'est que le libre arbitre.*

Donc étant lié comme l'effet à sa cause à l'action simultanée de l'entendement et de la volonté, le libre arbitre n'est pas lui-même une faculté. Serait-il tout au moins un *habitus*, au sens de qualité opérative entraînant l'exercice de la liberté ? Saint Thomas définit l'habitus « une certaine qualité selon laquelle une faculté est portée à agir ». Il ne croit pas que cette définition puisse convenir au libre arbitre. L'on entend, explique-t-il par libre arbitre « ce par quoi l'homme peut juger librement ». Or c'est la volonté qui nous met dans la possibilité de juger de la sorte. Et donc il n'y a pas lieu de faire intervenir ici un élément qui ne serait d'aucun secours. Aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis ; esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem [2]. Saint Bonaventure constate que le libre arbitre désigne de fait une *certaine faculté* ou prérogative de l'entendement et de la volonté, qui naît du commerce de ces deux facultés et leur confère la maîtrise, c'est-à-dire le libre exercice de leurs actes [3]. Or, parce qu'il se mêle

1. Quod enim dicitur quod (liberum arbitrium) non comprehendit totam rationem nec totam voluntatem, dicendum quod verum est ; sed comprehendit ipsam potentiam cognitivam, in quantum juncta est affectivæ, et affectivam, in quantum juncta est cognitivæ ; unde dicit affectum deliberativum vel deliberationem voluntariam. Et propterea quia ratio nominat ipsam potentiam cognitivam ut ordinatam ad affectivam, et voluntas ipsam affectivam ut regulatam et ratiocinatam a cognitiva ; hinc est quod liberum arbitrium potius dicitur facultas voluntatis et rationis quam intellectus et affectus. Non enim comprehendit totam cognitivam sicut duæ primæ rationes ostendunt, nec totam affectivam sicut ostendunt duæ sequentes ; sed aliquid hujus et aliquid illius. — S. Bonav. ibid. ad rationes in oppositum., p. 599.

2. S. Thom. De verit. q. 24, art. 4.

3. Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum suam propriam assignationem, facultas rationis et voluntatis esse dicitur, hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus, qui quidem recte dicitur facultas et dominium, qui (habitus) consurgit

aux actes de l'entendement et de la volonté, le libre arbitre n'est donc pas, à proprement parler, ni ces facultés, ni aucun de leurs actes, mais quelque chose de distinct ; de préférence, un « habitus », une modalité qui par son intervention dans la vie de l'âme devient le trait caractéristique des êtres raisonnables et que l'on peut diminuer ou accroître à son gré. Le propre de l'habitus n'est-ce pas, au surplus, de conférer aux puissances de l'âme une prérogative spéciale et une certaine facilité à agir conformément à cette prérogative ? La faculté, accrue de l'habitus, est, en d'autres termes, habilitée à ceci ou à cela. C'est le cas du libre arbitre qui est l'aptitude à agir en toute indépendance, conférée indivisiblement à l'intellect et à la volonté, en raison de leur étroite solidarité [1], de telle sorte que le champ de la liberté englobe tout ensemble le vouloir et le connaître. Saint Bonaventure ne dit pas : « tout le vouloir et tout le connaître ».

Le libre arbitre, d'après ce qui précède, ne pouvant pas être identifié à l'intellect, ni à la volonté pris isolément, non plus qu'à leurs actes respectifs considérés du même point de vue, il n'en faut pas conclure que *intellect, volonté, libre arbitre = trois*, comme si l'on parlait de trois réalités distinctes, dont la dernière serait, soit partie intégrante des deux facultés, soit un accident absolu, qui serait par rapport aux natures raisonnables ce que la quantité est pour les corps. Liberum arbitrium, etsi accidens esse videatur in quantum sonat in rationem habitus, secundum rem tamen non est accidens potentiæ superadditum [2].

Saint Bonaventure [3] a soin de préciser que le mot « *habitus* », appliqué aux facultés, désigne tantôt soit la faculté elle-même comme lorsque l'on dit de l'âme qu'elle tend naturellement à se connaître ou à se souvenir d'elle-même ; et, en pareil cas,

---

ex conjunctione utriusque et potens est super actus utriusque potentiæ, ex se consideratæ. — S. Bon. l. II. d. XXV. p. I. q. 4. t. 2. p. 599 et suiv.

1. On ne peut pas souscrire en ceci à la remarque de M. E. Gilson. « Le libre arbitre, dit-il, contient la raison et la volonté à titre de *totum potentiale* de la même manière que selon Saint Thomas, l'âme contient des facultés ». *(Philosophie de Saint Bonaventure, p. 391 en note)*. Et, de fait, le libre arbitre est en sens inverse de l'âme par rapport aux facultés. L'âme est *totum potentiale* parce que les facultés procèdent d'elle formellement, tandis que le libre arbitre procède lui-même des facultés qui, pour elles-mêmes, ne lui doivent rien.

2. S. Bon. ibid. q. 5. in concl. II, p. 603.

3. S. Bon. ibid. — Le mot *habitus*, appliqué à la faculté est l'équivalent de *conatus*, ou tendance ad objectum et ad actum sibi propria.

la différence entre l'habitus et la faculté est de pure raison, ou si l'on veut, dans la manière de s'exprimer. Le mot *habitus* peut encore signifier une certaine aptitude acquise à l'aide de certaines règles ou procédés qui rendent plus facile l'exécution de l'ouvrage que l'on aurait en vue, par exemple l'étude de la géométrie nous fait acquérir cette science qui est, dès lors, un *habitus* nous permettant de résoudre avec une certaine aisance les problèmes, qui sont du ressort de cette branche du savoir humain. Et enfin on peut encore entendre par *habitus* une certaine aptitude qui, sans que l'on ait à faire intervenir un troisième élément, dépend seulement du concours simultané de deux facultés, et tel est le cas du libre arbitre. Pour employer une comparaison, disons que cela se passe un peu comme lorsque plusieurs chevaux sont attelés à la même barque ou au même bloc de pierre, chaque cheval apporte les forces dont il dispose, et bien que les forces d'un seul soient insuffisantes, elles n'en mènent pas moins à bonne fin la tâche entreprise, en raison de l'effort fourni respectivement par les deux tracteurs. Ils peuvent ainsi de concert ce qu'un seul ne peut pas. Cette aptitude leur est garantie par la mise en commun des forces, dont ils disposent, et le succès de l'entreprise est la justification de l'adage : *vis unita fortior*. Pareillement, la volonté et l'entendement peuvent à deux faire acte d'indépendance et d'autorité, ce que ni l'une ni l'autre ne pourrait pas isolément. Et donc ce changement a une cause réelle, et il implique de plus l'intervention d'un troisième facteur, qui n'est rien d'*absolu*, soit comme substance, soit comme accident, mais qui est purement relatif. Et de fait l'entendement tout court n'est pas l'entendement associé ou lié à la volonté ; et bien que cela ne le modifie en rien du point de vue subjectif, il s'établit néanmoins entre l'une et l'autre faculté un rapport qui n'existait pas auparavant. Le libre arbitre résulte de ce rapport même. Il est ainsi *accidentel* ou, du moins, il paraît être tel, sans qu'il soit rien par lui-même. Il est un *habitus sui generis*, issu d'un rapport, non de lui à l'entendement et à la volonté, mais de l'entendement à la volonté ; et ainsi il est non pas deux mais un seul, à savoir ce par quoi l'entendement et la volonté sont en possession de l'empire ou maîtrise sur leurs propres actes. Et parce que ces deux facultés sont enracinées en une seule et même âme, il s'ensuit qu'elles entretiennent de par leur origine même, l'une avec l'autre cette récipro-

cité de bons offices, que couronne le libre arbitre. Celui-ci n'est donc ni une entité nouvelle, ni une pure abstraction [1], mais il tient le milieu entre l'être réel et l'être de raison, vu qu'il est tout de même de l'être, à savoir la conséquence d'un rapport qui, s'il cessait d'exister, réduirait le libre arbitre à néant [2]. Saint Bonaventure professe équivalemment que le libre arbitre, comme conséquence d'un rapport, n'est pas formellement l'entendement ni la volonté [3].

§. V. — *La volonté et le libre arbitre.*

Le libre arbitre ayant pour cause génératrice le concours simultané — concomitantia — de la raison et de la volonté, il resterait à préciser que, si la raison le fait éclore, c'est toutefois la volonté qui en assure le plein épanouissement. Arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem, ita quod in una illarum

---

1. Abstraire, c'est isoler mentalement ceci de cela ; l'abstraction pure consiste à distinguer et à isoler par pur artifice de l'esprit, comme lorsqu'on sépare l'existence de l'essence.

2. Aliqua vero potentia facilis est ad aliquem actum per seipsam, non tamen sola sed cum alia ; et sic potentia rationalis sine aliquo habitu, ex sola conjunctione sui cum appetitu, nata est in actum consentiendi et eligendi exire. Et hoc modo habitus vel facultas non addit aliquid diversum secundum essentiam, nec addit solum secundum rationem intelligendi, sed medio modo addit secundum esse, quia non addit aliquid absolutum sed respectivum ; sicut patet cum dico rationem per se et rationem associatam sive adjunctam voluntati, non addo aliquid novum supra ipsam rationem secundum se, sed solum conjunctionem sui ad alterum, quantum ad aliquem consequentem actum... Et hinc est quod liberum arbitrium, etsi accidens esse videatur in quantum sonat in rationem habitus, secundum rem tamen non est accidens substantiæ superadditum. Et iterum licet sit habitus, quia tamen non dicit habitum unius potentiæ absolute, sed cum relatione unius ad alteram, in duabus potentiis, sive respectu duarum potentiarum, potest esse unus. — S. Bon. l. II. d. 25, p. I, q. V., t. 2, p. 603.

3. Saint Thomas ne les confond pas ; mais il n'admet pas que le libre arbitre soit considéré comme un *habitus* au sens propre du mot, tandis que Saint Bonaventure dit expressément que liberum arbitrium principaliter dicit habitum ». Toutefois Saint Thomas explique que « duplici ratione aliqua potentia indiget : primo quidem quia operatio quæ est per potentiam educenda, excedit vim potentiæ, quamvis non excedit vim totius naturæ humanæ ». Or c'est, selon toute évidence, la raison qui décide Saint Bonaventure à faire du libre arbitre « principaliter... habitum », alors que Saint Thomas ne lui reconnaît qu'un rôle négatif « propter remotionem impedimenti ». La nuance entre les deux maîtres est plus accentuée que ne paraît l'insinuer l'annotateur de Quaracchi. Saint Thomas, en rédigeant sa question De veritate, ne paraît pas avoir eu sous les yeux le texte de Saint Bonaventure, dont les arguments restent en partie intacts. Cf. S. Bon. loc. cit. q. 4 et V. — S. Thom. De verit. q. 24, art. 4.

potentiarum inchoatur et in alia consummatur [1]. Le libre arbitre, on ne saurait trop le redire, désigne le pouvoir ou maîtrise qui fait que la volonté se meut elle-même à son gré et est, en outre, capable de mouvoir librement l'entendement et les organes. Or cette maîtrise a pour point de départ la connaissance, vu que non movetur appetitus nisi præambulo cogitatu. L'homme, en effet, se désintéresse de ce qu'il ignore. La volonté ne s'ébranle de fait que si l'esprit lui en fournit le motif ; mais il n'en faut pas conclure qu'elle le fasse régulièrement chaque fois que l'entendement lui propose un choix quelconque et qu'ainsi le gouvernement de la volonté est nécessairement soumis au jugement pratique. Quantumcunque enim præcedat cogitatus, nunquam motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio [2]. Mais il est hors de doute que la volonté agirait sans discernement si l'entendement ne lui faisait part de ses lumières. Par lui, la volonté atteint son objet, fait la différence entre le bien et le mal, entre ce qu'elle doit faire et ce qu'elle doit éviter. L'entendement ne se borne donc pas à mettre à la portée de la volonté l'objet qui l'attire ou l'éloigne ; mais il règle, autant que cela dépend de lui, le bon usage du libre arbitre. Toutefois, l'acte essentiel du libre arbitre qui est l'option, c'est-à-dire le commandement, est réservé à la volonté. Celle-ci décide en dernier ressort, mais non sans avoir au préalable délibéré, pris conseil de la raison. Elle n'est, d'ailleurs, à même d'arbitrer que si elle est « raisonnée », informée par l'intelligence, qui est — à tout prendre — l'élément primordial du libre arbitre. Car la volonté manquerait d'équilibre et de direction si, la raison sans la contraindre, ne lui conférait le pouvoir d'agir raisonnablement. En d'autre termes, l'entendement et la volonté sont l'un la cause matérielle du libre arbitre, l'autre sa cause formelle. Illud, in quo res inchoatur, se habet per modum materialis ; illud, in quo consummatur, se habet per modum formalis [3]. Les rôles sont de la sorte bien définis. L'entendement ou raison fait office d'éclaireur et de conseiller, informe, discute, délibère, se prononce sur la décision qui devrait être prise, remplit en un mot sa fonction de jugement pratique, sans que la volonté soit obligée de s'y conformer. L'on dirait donc, sans justesse : l'entendement prescrit, la

1. S. Bon. ibid. q. VI, p. 605.
2. S. Bon. ibid., q. VI.
3. S. Bon. loc. cit. in concl., p. 605.

volonté exécute ; car les décisions du libre arbitre sont en définitive du ressort de la volonté, qui sait à l'occasion faire servir la raison à la poursuite du but qu'elle se propose en toute indépendance [1]. C'est, en d'autres termes, la volonté qui veut de la même façon que c'est la main qui écrit ; mais l'œil guide la main et l'entendement pratique remplit dans une certaine mesure le même office à l'égard de la volonté. La raison ou entendement pratique est ainsi au point de départ de nos libres déterminations, parce que voluntas non habet moveri ad objectum, amplectendo vel refugiendo illud, nisi prævio cogitatu [2]. La volonté se décide pourtant, en sens inverses, c'est-à-dire qu'elle veut ou ne veut pas, non parce qu'elle se laisse docilement conduire, mais parce que tel est son bon plaisir. Ce n'est pas, sans une intention nettement marquée, que nous nommons *libre arbitre* cette prérogative des êtres raisonnables. Le propre de l'adjectif est d'informer, c'est-à-dire de qualifier, le substantif. Or le mot qui dérive de la volonté prend ici la forme de l'adjectif, tandis que le substantif auquel on le rattache émane de la raison. Car si l'on renversait les termes, l'on parlerait non plus de *libre arbitre* mais d'une *volonté arbitraire*. Adjectivum respectu substantivi se habet per modum informantis ; ideo, in nominatione illius potestatis, nomen respondens rationi significatur substantive ; nomen vero respondens voluntati significatur adjective ; et propterea magis vocatur ista facultas liberum arbitrium quam arbitraria voluntas [3].

Saint Bonaventure estime que les considérations que l'on a exposées dans ce chapitre sont de nature à satisfaire l'esprit et qu'ainsi l'on sait suffisamment ce que c'est que le libre arbitre en lui-même et de quelle manière il dépend de l'entendement et de la volonté. Mais ce résultat ne serait pas certain si l'on négligeait telle ou telle partie de sa dissertation où tous les détails s'éclairent et se complètent l'un par l'autre.

Le libre arbitre, qui a été refusé aux animaux, est donc le privilège des êtres raisonnables. Il n'est pas en nous une puis-

1. Cum dicitur quod voluntas sequitur judicium, si dicatur de judicio quod consistit in solo dictamine, non est semper verum quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de judicio definitivo, ex (hoc) non sequitur quod voluntas sequatur principaliter actum alienum ; immo potius actum alienum trahit ad proprium. S. Bon. ibid. ad 3. p. 606.

2. S. Bon. ibid.

3. S. Bon. ibid.

sance de même ordre que la volonté et l'entendement, mais une qualité opérative, issue de la rencontre de ces deux facultés et qui les met en état de délibérer en commun, et mérite bien à ce titre d'être classé parmi les habitus. Celui-ci prend racine dans l'entendement, qui assigne à la volonté son objet, raisonne, discute, propose, et à l'occasion décide à titre de simple informateur, tandis que la volonté se prononce en dernier ressort comme autorité suprême. Ce qui fait dire à Saint Bonaventure que la liberté comme telle est principalement affaire de volonté [1]. L'on s'écarterait trop ouvertement de la doctrine bonaventurienne si on lui faisait dire que « tout être intelligent, précisément parce qu'il est intelligent, est doué nécessairement de volonté [2] ». Mais l'on devrait plutôt prononcer : tout être, présisément parce qu'il est intelligent, s'il est en outre doué de volonté, est capable de liberté. Le Docteur Séraphique prépare ainsi la voie au Docteur Subtil, qui, d'accord en cela avec l'école d'Occam [3], tout en faisant de l'entendement la cause strictement conditionnelle du libre arbitre, ne conçoit pas autrement la dépendance de la volonté à l'égard de l'entendement [4].

---

1. Libertas liberi arbitrii principaliter in voluntate consistit. — S. Bon. ibid. q. 6, p. 605.

2. Hugon. Principes de philosophie, p. 160. Paris, Téqui, éditeur, 1922. — Duns Scot fait la remarque suivante : Si libertas, in appetitu intellectivo esset causata naturaliter ab intellectu, non posset esse aliquo modo appetitus intellectivus et non liber, nec etiam intelligi. — Oxon. l. II. d. 25. q. unica. n. 23.

3. Quamvis libertas arbitrii non sit sine ratione objecti volibilis ostensiva est tamen essentialiter et realiter voluntas suæ volitionis productiva. G. Biel, Collectorium in II sent. d. 25. q. unica. litt. B. concl. I. Lyon. 1514.

4. Volitio est effectus posterior intellectione naturaliter, et intellectio phantasmate vel phantasiatione ; et propter illum ordinem necessarium non potest causari volitio a voluntate, nisi prius causetur ab intellectu intellectio. Scot. Oxon. l. II. d. 25. q. unica. n. 19. — Cette déclaration se passe de commentaire. Il démontre un peu plus loin, n. 22. que « nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. » D'où il suit que la formule bonaventurienne : Libertas principaliter consistit in voluntate, devra céder la place à cette autre : Libertas exclusive in voluntate reponitur, qui est d'inspiration scotiste. La suite de nos études nous montrera mieux encore de quelle façon Scot sait être tout ensemble *traditionnel* et *original*.

CHAPITRE II

LES OBSTACLES OPPOSÉS A LA LIBERTÉ

§ I. — *Les êtres libres le sont-ils selon une mesure égale ?*

Le libre arbitre est la prérogative des êtres doués de raison, à l'exclusion des animaux. Or, cette prérogative est-elle également partagée[1] ? La question n'est pas de savoir si les êtres libres sont également satisfaits de leur sort, s'ils sont également fragiles. Il y a, parmi les hommes, de trop évidentes preuves de l'inégalité des conditions et de la disproportion des mérites entre les bons et les méchants. Ces faits sont hors de discussion.

Le débat, auquel il faudrait mettre fin, a pour objet plutôt un aspect du libre arbitre, ce que l'on est convenu de nommer « *libertas a coactione*, c'est-à-dire la liberté physique. Et cela revient à demander si l'on peut contraindre du dehors la volonté. Afin de mettre un peu de clarté dans cette vieille querelle, Saint Bonaventure fait une distinction entre les conditions d'immunité requises pour constituer le franc arbitre — ***illud a quo*** — et le but auquel devrait être dirigée notre libre activité — *illud ad quod*. — De là, deux notions différentes du libre arbitre ; l'une négative, l'autre, positive [2]. Dans le premier sens, le libre arbitre est l'élimination de la contrainte extérieure, et donc de toute pression ou violence physique ; conception purement négative, puisqu'elle se borne à écarter un obstacle. Du point de vue positif, le libre arbitre est la faculté ou pouvoir d'agir avec rectitude. L'exercice de cette dernière prérogative, en dehors de toute contrainte, élève le libre arbitre en dignité. C'est, en effet, le propre de celui qui est établi en dignité et qui détient le pouvoir d'échapper à la coaction. Et donc trois choses sont à considérer dans le libre arbitre, à savoir l'*immunité* ou exemption de toute contrainte, *le rang* qui lui est attribué, la *puissance* qui lui est dévolue.

A la faveur de cette distinction, Saint Bonaventure arrive à trois conclusions en réponse à la question : utrum liberum arbitrium sit æque in omnibus.

1. Utrum liberum arbitrium sit æque in omnibus, in quibus reperitur. — S. Bon. l. II. d. XXV. p. II. q. I. t. 2. p. 600.

2. Nous dirions aujourd'hui qu'il existe deux sortes de liberté, à savoir la liberté physique et la liberté morale.

Première conclusion. Le libre arbitre est également partagé entre tous les êtres raisonnables quant à l'élimination de la contrainte extérieure [1]. — Le saint docteur cite à l'appui le témoignage de Saint Bernard. Ce dernier, dans son traité du libre arbitre, au chapitre quatrième, avait dit en termes formels : « La liberté du vouloir demeure entière, tant parmi les bons que parmi les méchants ; mais elle est mieux ordonnée chez les bons. Elle est même entière, de la façon qui lui est propre, en Dieu et dans ses créatures ». Il ajoutait un peu après, au chapitre cinquième du même livre : « La liberté du franc arbitre est commune à tous les êtres raisonnables, et elle n'est pas moindre en l'homme pervers qu'en l'homme bon. » Et, de fait, si l'on entend seulement écarter toute contrainte, de telle manière que celle-ci ne puisse violenter en aucune façon le libre arbitre où qu'il soit, on ne voit pas comment on pourrait faire intervenir la différence de plus à moins. De deux choses, l'une, ou la contrainte est écartée du tout au tout ; et dans ce cas, il n'en reste plus rien ; ou bien il en reste quelque chose, et dans ce cas la liberté se trouverait sacrifiée. Car affirmer la liberté, c'est nier la servitude, c'est-à-dire la coaction ; celle-ci est, dès lors, absente. Comment serait-elle inégale du moment qu'elle n'est nulle part ? In omnimoda privatione non est magis et minus reperire [2].

Deuxième conclusion. — Le libre arbitre, eu égard à la dignité, n'est pas égal, si l'on compare Dieu aux créatures ; mais il y a égalité de créature à créature. — Quantum ad excellentiæ dignitatem est inæqualiter in comparatione creaturarum ad creatorem, sed æqualiter in comparatione creaturarum ad invicem. Et, de fait, le libre arbitre en Dieu surpasse en dignité le libre arbitre des créatures. Car Dieu est doué d'une liberté souveraine en excellence et toute grandeur créée, inférieure à la grandeur de

1. S. Bonaventure explique que c'est là l'élément essentiel du libre arbitre Cf. ibid. in fine dub. III. p. 626. — Brevil. p. 2. c. 9.

2. S. Bon. ibid. On lit en Biel, Collectorium, préparé en 1501 par les soins de Uvendelin Steinbach, professeur de théologie au collège de Tubingue, imprimé à Lyon en 1514. « Si libertas arbitrii non potest cogi ; ergo quantum ad coactionem nec augeri nec minui. Tenet consequentia quia id quod simpliciter non convenit rei, nec magis nec minus convenit illi. Sequitur enim bene. Coactio non convenit libero arbitrio... quia non potest contra velle ad volendum compelli. Hoc enim implicat. » G. Biel,,l. II. d. 25. q. unica. litt. D. L'auteur se réclame expressément de S Bonaventure dont il met en relief les conclusions, à l'exclusion de la seconde.

Dieu, a sa raison d'être en elle. De là, le contraste entre ces deux termes de comparaison ***in libertate arbitrii quantum ad dignitatem***. Parce que de plus, si on les met en présence de Dieu, toutes les créatures lui sont immédiatement soumises, de telle sorte que chez toutes le libre arbitre ne relève directement que de Dieu et de lui-même et est ainsi, après Dieu, le principe premier et immédiat de ses actes, il s'ensuit que toutes les créatures sont ainsi placées sur le même rang. C'est qu'en effet l'on a présentement en vue ce qu'il y a de plus élevé dans la créature raisonnable, ce en quoi Dieu seul est au-dessus d'elle, comme l'enseigne Saint Augustin. Attenditur enim secundum rationalis naturæ supremum, quo solus Deus superior est, sicut vult Augustinus [1]. D'où il est évident que Saint Bonaventure reconnaît déjà le primat de la volonté sur la raison, celle-là étant à ses yeux, comme pour Saint Augustin [2], la plus noble prérogative de l'ange et de l'homme ; car il n'y a pas de liberté sans volonté.

Troisième conclusion. — En fonction de la rectitude morale, le libre arbitre est inégalement puissant, soit que l'on compare les créatures à Dieu, soit qu'on les compare entre elles. Quantum ad facultatem aut ad servandam justitiæ potestatem, sic inæqualitas reperitur non solum in creaturis et creatore, sed etiam in creaturis comparatis ad invicem [3]. — Gabriel Biel reprend d'une façon plus concise la conclusion de Saint Bonaventure. Il dit : Libertas a servitute tam culpæ quam miseriæ non est æqualis in cujuslibet libertate [4]. La puissance du libre arbitre est donc subordonnée à la « rectitude ». Le degré de liberté est en raison de l'aptitude à faire ce que l'on doit, sans déviation ni défaillance. Dieu est au sommet de la hiérarchie des êtres libres. « Il existe, dit Saint Anselme, une liberté d'arbitre qui a sa source en soi, qui n'a pas été faite ni reçue ; c'est celle qui appartient à Dieu seul. Quant à liberté faite ou reçue, elle est de deux sortes : l'une possède la rectitude qu'elle doit garder ; l'autre, en est dépourvue. Dans le premier cas, ou l'on détient la rectitude sans

1. S. Bon. ibid.

2. S. Aug. De lib. arb. c. X. De civ. Dei. l. XI. c. 2. S. Bonaventure fait allusion ici à la formule bien connue de S. Augustin : Nihil enim ita est in potestate nostra sicut ipsa voluntas.

3. S. Bon. ibid. p. 611.

4. G. Biel, l. cit. litt. D. concl. 9.

pouvoir la perdre ou cette perte n'est pas impossible ; dans le second cas, la perte est ou n'est pas réparable [1] ». De là, des degrés dans la possession de la liberté morale, vu que les créatures sont plus ou moins garanties contre les défaillances du libre arbitre. Les bienheureux sont, en effet, éternellement impeccables, tandis que les justes, nonobstant qu'ils soient plus résistants que les pécheurs sont néanmoins capables de déchoir. Et enfin la perte de la rectitude morale, qui est irrémédiable de la part des damnés, n'est pas définitive en nous. La possibilité de manquer à son devoir est donc la marque évidente d'une liberté amoindrie, d'une volonté incapable de se maîtriser elle-même et de se faire obéir, qui manque par suite de vigueur et de force dans une certaine mesure. On sait par expérience que l'habitude devenant une seconde nature, l'homme vertueux est par suite moins enclin au mal que celui qui a contracté des penchants pervers [2]. Celui-ci est moins libre que celui-là. Mais si la possibilité de mal faire est le signe évident d'une faiblesse, c'est-à-dire d'un manque de possession de soi, la plénitude de la liberté doit dépendre d'une fixité constante dans le bien.

Cette fixité dans le bien, pourvu que soit éliminée la contrainte extérieure, et qu'ainsi la volonté se porte par un mouvement naturel et spontané vers l'objet de son choix, à supposer même qu'elle ne puisse pas faire un autre choix, n'en garantit pas moins la puissance du libre arbitre [3]. Dieu, le Christ, les anges, les bienheureux ne sont pas autrement libres. C'est qu'en effet il existe deux sortes de nécessités pouvant intervenir dans l'usage du libre arbitre : l'une, extérieure, *necessitas coactionis*, qui est essentiellement opposée au libre arbitre et dont la seule présence entraverait la liberté ; l'autre, immanente, *necessitas immutabilitatis*, qui a pour cause l'irrévocabilité des décisions

1. S. Anselme. De lib. arbitrio. cap. XIV.

2. G. Biel, qui en tout cet endroit, paraît serrer de près le texte de S. Bonaventure, formule en conséquence cette autre conclusion : Liberum arbitrium, quantum ad substantiam et qualitatem, id est intentionem producendorum a se actuum, non est æqualiter omnium. Patet conclusio : quia potentius est in habituatis quam in non habituatis. Facilius enim elicit voluntas actus suos cum habitu inclinante quam sine. Actus dico tam bonos quam malos. — G. Biel. op. cit. ibid. litt. D. concl. VI.

3. Nam posse malum non est posse. Unde posse malum non derogat tantum perfectioni potentiæ sed etiam ipsi potentiæ, quia posse deficere non est posse. S. Bon. l. I. q. 45. art. 2. q. 2.

prises ; et ce genre de nécessité ne gêne ni ne diminue en rien la liberté. Car le libre arbitre n'est pas dit « libre » en ce que, voulant ceci, il puisse vouloir tout l'opposé ; mais l'on entend seulement affirmer par là que ce qu'il veut, il le veut de son propre mouvement, et que, le voulant, il veut vouloir ce qu'il veut, c'est-à-dire qu'il fait son choix tout seul, de sa propre initiative, et qu'ainsi il est son propre maître — sibi dominatur. Il est donc libre, encore qu'il ne puisse faire autrement. Quamvis immutabiliter ordinetur ad illud.

Ce passage que nous reproduisons en note [1] confirme notre conclusion. L'on dirait, en d'autres termes, que l'impeccabilité, loin de supprimer le libre arbitre, en est l'affirmation la plus haute, la plus nette, la plus complète. Le mal n'étant pas l'objet du vouloir, si la volonté devait ou pouvait opter en sa faveur, il s'ensuivrait une déviation du libre arbitre, et donc une imperfection, une faiblesse, une diminution.

Saint Bonaventure, dans les limites de la rectitude ou conformité du libre arbitre avec les convenances d'ordre rationnel, n'exclut pas la liberté d'agir ou de s'abstenir, de faire ceci ou cela. Dieu, par exemple, pouvait à son gré créer le monde ou ne pas le créer, arrêter son choix aux êtres qu'il a tirés du néant ou leur substituer ceux qui sont demeurés simplement possibles. Ces thèses sont aussi celles sur lesquelles les disciples immédiats du Séraphique et leurs continuateurs successifs, y compris Scot et son école, ont insisté avec le plus d'énergie. Car la gratuité de l'œuvre divine est, aux yeux de tous les franciscains, le fait caractéristique par lequel la philosophie chrétienne se sépare des philosophies païennes.

§ II. — *Ce que le libre arbitre n'est pas essentiellement.*

La liberté en Dieu est parfaite, parce que le libre arbitre n'y subit pas les atteintes de la fragilité et des misères qui sont

1. Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis et immutabilitatis, necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii ; necessitas vero immutabilitatis, non, pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc ut possit velle ejus oppositum ; sed quia omne quod vult appetit ad sui imperium, quia sic vult aliquid ut velit se velle illud ; et ideo in actu volendi seipsum movet et sibi dominatur, et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud. — S. Bon. l. II. d. 25. p. 2. q. 2. — L'on pourrait résumer la pensée de S. Bonaventure de la façon suivante : Stat libertas cum necessitate ad bonum.

propres à l'homme. Pour celui-ci, l'arbitrage de la volonté est *libre* ; mais il s'exerce dans des conditions particulières, c'est-à-dire qu'il est soumis à la *délibération*, et qu'il n'entraîne pas, pour ce motif, de déterminations précises, à l'égard de ce qui doit être fait ou omis. Actus jus de quo deliberat est contingens. Car si l'on se heurtait pratiquement à l'inévitable ou à l'impossible, il n'y aurait plus matière à délibération. Nullus enim deliberat de necessario et impossibili. Toutefois si l'acte de la volonté est par lui-même « contingent », c'est-à-dire pleinement autonome, il n'en porte pas moins sur deux objets, dont l'un est *nécessaire* et l'autre *contingent*, à savoir Dieu et la créature, le précepte et le conseil, la défense et la permission. Or, pour délibérer, le libre arbitre doit de toute nécessité pouvoir se comporter avec la même indépendance à l'égard de l'un et de l'autre. De cette façon, il doit pouvoir à son gré opter, pour ou contre, à l'égard de ce qui est prescrit et de ce qui est facultatif, comme ce serait par exemple de pardonner ou de ne pas pardonner à ses ennemis, d'entrer ou de ne pas entrer en religion, de se repentir ou de s'obstiner dans le mal, de favoriser ou de contrarier le besoin de félicité, qui nous est naturel [1].

Il y a donc une différence considérable entre arbitrer librement et arbitrer par délibération. Dans ce second cas, l'acte de la volonté est toujours contingent, c'est-à-dire indéterminé, quel qu'en soit l'objet ; dans le premier cas, l'acte de la volonté est naturellement nécessité au bien, selon qu'il a été exposé plus haut. Sic igitur actus liberi arbitrii deliberantis, quamvis possit esse circa necessarium, semper est contingens ; actus vero liberi arbitrii, ut liberum est, non solum potest esse circa necessarium, sed etiam necessarius in se [2]. Saint Augustin, dans son Enchiridion, au chapitre cent cinquième, avait prononcé : « L'homme deviendra tel qu'il lui sera impossible de vouloir le mal, sans que pour cela il ait à perdre son libre arbitre. » Erit homo sic ut velle male non possit, nec tamen ideo carebit libero arbitrio. Mais en attendant cette grâce d'outre-tombe, il faut tenir compte du présent et admettre avec Aristote [3] que, secundum statum mutabilitatis et vertibilitatis, l'homme a le pouvoir de se déterminer à son gré, en dehors de toute contrainte

1. Cf. S. Bon. ibid.
2. S. Bon. ibid. t. II. p. 613.
3. Arist. Eth. l. III. cap. III.

extérieure et sans que ses libres décisions soient nécessairement déterminées par la qualité des objets proposés à la volonté délibérante.

Par suite si l'on tient compte que la liberté physique, ou immunité de toute contrainte, est seule essentielle au libre arbitre, l'on devra logiquement arriver à deux conséquences que nous avons hâte d'aborder.

Première conséquence. — Le libre arbitre, en tant que libre, a pour objet exclusif le bien, c'est-à-dire ce qui est selon l'honnêteté et la justice, et ne peut en aucune façon vouloir le mal. — Secundum quod liberum habet objectum bonum et exit in bonum non in malum [1]. Le mal ne peut inspirer à la volonté que du dégoût et de la répulsion. Car le bien seul est aimable et le libre arbitre n'a pas d'autre objet que le bien. C'est qu'en effet le mal suppose le pouvoir de pécher qui tient plutôt de l'impuissance et est, à tout prendre, une lacune dans le libre arbitre. Aussi Saint Anselme définit-il le libre arbitre « le pouvoir de rester dans le droit chemin. » Potestas servandi rectitudinem. Dieu est, dès lors, le premier parmi les êtres libres, et pour autant que la créature ne s'écarte pas de son modèle, la liberté exprime le pouvoir de faire le bien sans y être contraint. Secundum communem rationem, secundum quam reperitur in creatore et in creatura,... sic ejus objectum est bonum et æquum ; malum vero non est objectum, nisi quis dicat hoc esse objectum, quia liberum arbitrium illud destruit et detestatur [2].

Deuxième conséquence. — Le libre arbitre, en tant qu'il délibère sur tout, en raison de la défectibilité ou faiblesse qui lui est inhérente, est capable d'opter, soit pour le bien, soit pour le mal. Si autem loquamur de ipso in quantum deficiens, sic liberum arbitrium, in quantum arbitrium liberum, potest et exit in actum deliberativum ; quia deficiens exit in actum deformatum, et ita in malum [3]. Ce n'est pas évidemment le pouvoir délibératif, qui est la cause radicale du mal moral, car il dépend encore du libre arbitre, en tant que libre. La source du mal n'est pas autre que la faiblesse que Saint Bonaventure nomme défectibilité. L'acte, ainsi arraché à la volonté, est néanmoins délibéré, décrété par le libre arbitre, et à ce titre responsable. Toutefois,

1. S. Bon. ibid. q. 3. t. 2. p. 614.
2. S. S. Bon. ibid.
3. S. Bon. ibid.

le libre arbitre par lui-même s'attacherait plutôt à ce qui est bien. L'on donne ainsi raison à ceux qui prétendent que c'est nier le libre arbitre que de lui assigner le mal comme objet. En même temps, l'on s'explique les écarts trop fréquents et trop manifestes de notre volonté, vu que cela ne tient pas à sa force, mais à sa faiblesse.

L'on objecte à ces considérations l'opinion communément reçue qui nous fait, selon les cas, louer ou censurer les actions humaines, parce que nous sommes persuadés de la responsabilité de leurs auteurs. Saint Bonaventure n'en disconvient pas. Mais dit-il, un acte est louable s'il est conforme à la règle des mœurs, et il est blâmable dans le cas contraire *ratione deformitatis, quæ non habet causam efficientem, sed deficientem* [1]. Au demeurant, il n'est pas contestable que le libre arbitre ne soit répréhensible comme tel. Car s'il est capable d'opter pour le mal, parce qu'il est plus facile de lâcher que de persévérer dans le bien, ce n'est pas toutefois vers le mal qu'il est le plus porté en obéissant à son penchant naturel. Il ne fait d'ailleurs le mal que parce qu'il y découvre les apparences du bien.

D'où il suit qu'il ne faut pas dire, comme on l'a soutenu, que le propre des natures raisonnables est d'agir en des sens opposés et qu'ainsi la volonté doit pouvoir à son gré préférer le bien au mal et vice versa. Car il s'ensuivrait contre toute évidence que Dieu pourrait faire le mal. Si donc il y a des êtres raisonnables qui ont ce pouvoir, cela tient uniquement à leur imperfection native. Hoc non est quia sunt rationales, sed quia sunt deficientes [2]. Le pouvoir de mal faire est, en d'autres termes, le propre d'une volonté affaiblie, qui n'est pas en pleine possession d'elle-même.

§ III. — *Comment le libre arbitre peut être, ou influencé, ou paralysé.*

Or ne pourrait-on pas alléguer parmi les causes qui enlèvent à notre volonté cette pleine possession d'elle-même le recours à la violence ? Autrement dit, le libre arbitre est-il à l'abri de toute contrainte, venue du dehors, qu'il s'agisse de Dieu ou des créatures ?

Il importe, déclare aussitôt le Séraphique, de distinguer au préalable deux sortes d'actes qui découlent du libre arbitre :

1. S. Bon. ibid. p. 615.
2. S. Bon. ibid.

les uns sont extérieurs, les autres intérieurs. Il y a, en d'autres termes, ce que la volonté fait par elle-même et ce qu'elle fait par d'autres. C'est la distinction courante entre les actes élicites et les actes impérés.

Ces derniers [1] n'échappent pas à la contrainte extérieure. C'est ainsi que l'on pourrait contre mon gré me forcer à ployer les genoux devant une idole ou à encenser son autel. Il en est tout autrement des premiers. Les actes immanents, tels que vouloir, choisir, consentir, peuvent être provoqués ou empêchés d'une façon indirecte, *induci* et *impediri*; mais ils ne peuvent pas être forcés, *compelli*.

Et d'abord, ils peuvent être provoqués par *insinuation*. Induci quidem potest [2]. C'est qu'en effet le sentiment exerce une influence indéniable sur les décisions du libre arbitre. La perte d'un bien que nous aimons est capable de nous suggérer, afin de le conserver, des démarches que nous ne prendrions pas de propos délibéré si, par ailleurs, nous n'avions aucun intérêt à le faire. Les païens s'efforçaient, par suite, d'obtenir des chrétiens qu'ils sacrifiassent aux idoles, soit en leur promettant faveurs et richesses, soit en les menaçant des pires châtiments. Il y a cependant de la distance entre cette façon de fléchir la volonté et la violence proprement dite. La plupart des chrétiens, inébranlables dans leur foi, ne se laissèrent, ni séduire par les promesses, ni intimider par les supplices. Mais il n'en est pas moins certain que l'amour des richesses, du bien être et des plaisirs exerce sur le libre arbitre une influence assez grande par voie de suggestion.

L'on peut, en outre, paralyser le libre arbitre, *potest impediri*, en raison de son penchant et du contact qu'il a avec le corps, qui est naturellement vulnérable. Il peut, conséquemment, arriver que certaines lésions entraînent sa perte. Or supprimer, même définitivement le libre arbitre, c'est sans doute l'ôter ; mais le contraindre, non pas. Car la contrainte devrait, non pas le paralyser ni l'enlever, mais le forcer à agir malgré qu'il en ait. L'on conçoit que pour exercer une pareille violence sur lui, il faut l'intervention d'une cause plus puissante que le libre arbitre, tandis que la suspension de ses fonctions, qui résulte de la lésion

1. Il faudrait excepter les actes impérés, qui sont exécutés par l'entendement. Ceux-ci sont d'ordre immanent et échappent à la violence dans la mesure où ils dépendent de la volonté. Telle la réflexion, l'étude, le calcul, etc.

2. S. Bon. ibid. q. 4. p. 616.

d'un organe, peut avoir une cause moindre. Impeditio provenire potest ab inferiori, coactio provenire habet a superiori [1]. D'où il suit que, en raison du rang qui lui est attribué dans la hiérarchie des causes, (car il est, en tant que libre, immédiatement et exclusivement soumis à Dieu), le libre arbitre ne peut être violenté par aucune cause créée.

L'ange, objecte-t-on, est supérieur à l'homme. Sans doute, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit plus libre : quantum ad libertatis dignitatem, omnes creaturæ rationales habent æqualitatem [2]. Au contraire, l'autonomie du libre arbitre est telle qu'une créature raisonnable ne peut en aucune façon imposer à une autre sa volonté, et donc la contraindre de force. Nec una nata est secundum istam potestatem in alteram agere; et propter hoc nec alteram, violentare nec cogere [3]. En tant que libre, la créature, ange ou homme, ne dépend que de Dieu seul. Ce serait, au surplus, en pure perte que l'on chercherait à assimiler l'acte de vouloir à l'acte de connaître. Car s'il est exact que la présence de l'objet contraint en quelque sorte l'esprit à l'apercevoir, il n'en peut être de même de la volonté qui est de préférence le siège du libre arbitre. Libertas arbitrii plus se tenet ex parte motivæ quam cognitivæ [4]. Saint Bonaventure est loin d'ignorer que la jurisprudence considère comme nul et non avenu le consentement arraché par une crainte, capable d'en imposer à un homme de volonté. Mais les hommes de loi examinent les faits du dehors, tandis que, en réalité, le consentement qui est motivé par la peur, est relativement libre. L'équipage, qui jette à la mer le chargement du navire, ne consent à ce sacrifice que parce que le salut des passagers en dépend ; de telle sorte que le libre arbitre doit quand même intervenir en pareil cas, non pas d'une manière absolument spontanée, mais pour autant que la peur du naufrage paraît imposer ce sacrifice extrême. Non enim ita plene vult aliquis, quando vult ex conditione, sicut quando vult absolute, sicut patet de jactatione mercium in mare ; nihilominus tamen salvatur ibi ratio libertatis et voluntatis [5]. Les fautes que l'on commettrait sous l'influence de la

1. S. Bon. ibid.
2. S. Bon. ibid. ad 2. p. 617. *vid. sup.*
3. S. Bon. l. cit.
4. S. Bon. ibid. ad. 5. p. 617.
5. S. Bon. ibid. ad. 6. p. 617.

peur seraient encore, à tout prendre, imputables au coupable, comme l'on peut s'en rendre compte par l'exemple de Saint Pierre quand il renia le Christ. Et enfin que l'on ne dise pas que de la répétition des actes naît l'habitude, qui fait pencher le libre arbitre au bien ou au mal ; car ce penchant n'est pas dans la volonté, qui est restée directement inaccessible et peut, autant que cela dépend d'elle, agir en l'un ou l'autre sens [1]. C'est que la volonté est ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme, vu qu'elle gouverne et met en mouvement toutes les facultés ; et parce que, de plus, Dieu est seul au-dessus de ce qu'il y a de plus haut dans l'âme humaine, il s'ensuit que rien de créé ne peut empiéter sur le libre arbitre, et donc contraindre notre liberté. Liberum arbitrium [2] est secundum id quod est supremum in anima, cum ipsius sit regere et movere omnes potentias ; sed, eo quod supremum est in anima, solus Deus major est ; ergo nulla creatura potest super illud, nulla ergo creatura potest in hominis liberum arbitrium compellendum.

Cela est tellement dans la nature de l'être raisonnable que Dieu, lui-même, peut sans doute lui laisser ou lui ôter à son gré les prérogatives qu'il a reçues de ses mains et par suite supprimer la liberté en lui soustrayant le libre arbitre ; mais, le libre arbitre demeurant intact, il n'est pas concevable que Dieu le puisse violenter en aucune façon. Car il serait contradictoire que le libre arbitre, étant libre, ne veuille pas librement et si les décisions qu'il prend sont du ressort de la volonté, c'est donc que la volonté pour se mouvoir n'a pas besoin d'être mue. Car si elle y est contrainte par une force étrangère, elle veut donc servilement, contre son propre gré. C'en est fait de la liberté. Ex hoc autem quod cogitur, si aliquid vult, serviliter vult ; et si quid vult, invite vult ; et si quid vult, ab alio vult, quia violentum est cujus principium est extra, nihil conferente vim passo : ergo liberum arbitrium cogi non est aliud quam actum liberi arbitrii simul et semel esse liberum et servilem [3].

Or de deux choses l'une : ou la volonté est libre, ou elle n'est pas libre. Dieu ne peut pas faire qu'elle soit l'un et l'autre simultanément, non qu'il y ait des limites à la toute puissance, mais parce que cela est impossible. Mais s'il ne peut la contraindre

1. Cf. S. Bon. ibid. ad. 6. p. 617.
2. Cf. S. Bon. ibid. arg. 4. p. 616.
3. S. Bon. ibid. q. V. p. 619.

qu'en lui ôtant le libre arbitre, il peut agir par persuasion sur la volonté délibérante et changer ainsi ses détermination sans la forcer en rien; lui inspirer, par exemple, par un changement dans les dispositions de son cœur, du mépris à l'égard des biens de ce monde. Dieu ébranle alors la volonté et par une sorte d'attirance la détache sans violence d'un objet auquel elle se sentait fortement soudée par l'amour. Et hoc dicitur esse quædam compulsio et tractio, dum voluntas ab ea re separatur, cui per amoris glutinum fortiter jungebatur. Dieu seul est à même de provoquer en nous ces changements, tandis que les créatures raisonnables sont capables de nous en imposer plus ou moins par la persuasion, au point qu'il est des cas où notre responsabilité est grandement atténuée. On dit alors improprement que l'on a agi par force, sous la pression d'une volonté étrangère. Tunc enim induci dicitur, quando aliqua persuasio fit qua disponitur (voluntas), ut ad aliquod appetibile inclinetur : quæ, si valde intensa sit, nomen coactionis sortitur, quamvis non sit vera coactio. Or la violence consiste expressement à faire contre son gré ce que la volonté délibérante ne veut en aucune façon ; ou encore à faire ce que la volonté commande en raison de la violence qui lui est faite indirectement et du dehors, à savoir quant aux actes qu'elle exécute par les facultés qui lui sont soumises. Mais il est hors de doute que rien, ni Dieu, ni la créature, ne peut contraindre, forcer, violenter la volonté au dedans, exercer une coaction quelconque sur ses actes élicites. Voluntas igitur induci potest ab agente creato ; mutari vero ab alio non potest nisi ab agente increato ; cogi vero ab aliquo non potest [1].

C'est, à ce point de vue, que Saint Bernard déclare que « la liberté, à certains égards, est dans la créature parallèle à la liberté divine et que toutes les créatures raisonnables en sont également pourvues. » Et pro tanto dicit Bernardus quod libertas voluntatis est ita plena suo modo in creatura, sicut in creatore, et quod in omnibus reperitur æqualiter [2]. Entendons-nous bien, car il importe de parler avec précision : le parallélisme, que l'on met en avant ici, n'est pas positif, mais strictement négatif. L'on veut signifier, en d'autres termes, que tous les êtres doués de

1. S. Bon. ibid An. Brev. p. 2. c. 9 il dit : Hoc est de natura voluntatis ut nullatenus possit cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati.

2. S. Bon. ibid.

libre arbitre sont également soustraits à la violence proprement dite. Hoc enim intelligitur quantum ad coactionis privationem [1].

CHAPITRE III

LE LIBRE ARBITRE ET LE CORPS HUMAIN

L'homme n'est pas un pur esprit. Il est un tout vivant, issu de l'union naturelle de l'âme avec le corps [2]. L'âme est l'élément formel du composé humain ; le corps en est l'élément matériel. Toutes les manifestations de la vie en nous procèdent de l'âme, qui est ce par quoi nous différons des choses inanimées et des êtres sans raison. L'âme confère à la matière l'organicité, qui la rend apte aux fonctions de la vie. Mais si la matière est en quelque sorte ennoblie par ce changement, l'âme doit en subir les suites inévitables. Sans doute, les opérations de l'âme, qui sont exclusivement de son ressort, restent ce qu'elles sont. Le connaître ni le vouloir ne lui sont enlevés. Or peut-on méconnaître l'influence de l'organisme à cet égard ? Il arrive trop souvent

---

1. S. Bon. ibid. — Biel. l. II. d. 25. q. unica. art. 3. s'est encore appliqué à suivre l'enseignement de S. Bonaventure. A la question : utrum voluntas possit cogi a Deo, après avoir distingué entre *induci*, *mutari* et *cogi* comme le fait le Séraphique, il expose sa pensée en cinq propositions :

a) Quantum ad actus imperatos, voluntas cogi potest non tantum a Deo, sed etiam a creatura. Certum enim est quod quis potest nolens trahi ad ecclesiam et similia : « Cum senueris alius cinget te et ducet quo non vis ». Christus ad Petrum.

b) Voluntas quantum ad actus elicitos potest induci ; potest et timore vel promissione mutari ac ab actu elicito recedere et oppositum ejus velle. Clara sunt hæc teste experientia. Potest enim per divinam immissionem et illuminationem ac Spiritus sancti specialem motionem gratiæque infusionem recedere a vitiosis volitionibus et elicere bonas. Et hæc dicitur tractio divina, quoniam sic voluntas divino adjutorio separatur ab his quibus per amoris glutinum adhæsit.

c) Voluntas potest cogi a Deo ut non possit velle objectum volibile. — Cela peut avoir lieu de deux façons : Dieu réduit à néant le libre arbitre, ou il nous l'enlève, en nous retirant son concours, conformément à l'adage : nulla causa secunda potest agere nisi coagente prima.

d) Deus potest cogere ad volendum aliquid. Biel entend dire que Dieu peut créer dans la volonté un vouloir déterminé.

e) Non potest Deus cogere voluntatem, ut invite velit.

2. Ut igitur in homine manifestaretur Dei potentia, ideo fecit eum ex naturis maxime distantibus, conjunctis in unam naturam et personam : cujusmodi sunt corpus et anima quorum unum est substantia corporea ; alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporea : quæ in genere substantiæ maxime distant. — S. Bon. Brevil. p. 2. c. 10.

que les opérations de l'entendement et de la volonté sont gênées, voire entravées, parce que le corps est mal disposé [1]. Il arrive, l'expérience en témoigne, que le libre arbitre est enchaîné chez les enfants en bas âge, les dormeurs et les fous furieux. Ligatur in parvulis et dormientibus et furiosis. Il est, certes, facile de constater ces faits. Oui, mais cela est déconcertant pour nous. Car comment expliquer qu'une faculté, détachée de l'organisme, soit néanmoins paralysée dans ses fonctions, parce que l'organe est incapable de faire son métier d'organe ? La solution du problème n'est pas aisée et il est également difficile d'en découvrir les causes. Valde difficile est respondere et ejus assignare causam. Du moins, les auteurs ont-ils opiné diversement en cette matière. Les uns croient qu'en pareil cas l'usage du libre arbitre est interrompu parce que toute l'attention de l'âme se concentre sur l'organe malade, qu'elle prend en compassion ; d'autres attribuent cette interruption à l'incapacité où sont les organes de remplir normalement leurs fonctions ; d'autres, encore, disent que cela a pour cause le concours coordonné des sens et des facultés de l'esprit aux mêmes actes ; d'autres enfin s'en prennent tout simplement à l'unité constitutive du composé humain. De là, quatre systèmes différents que Saint Bonaventure passe en revue l'un après l'autre.

Premier système. — La suspension des fonctions de la vie rationnelle a pour cause la concentration de toute l'attention de l'âme sur le mal, dont l'organisme est affecté. — Cette affection ou anomalie organique provient tantôt d'une lésion interne, par exemple chez les furieux et les frénétiques ; tantôt de l'imperfection des membres et des organes, comme c'est le cas pour les enfants en bas âge. Quand il y a lésion interne du cerveau, l'âme interrompt ses fonctions intellectuelles, parce qu'elle est prise d'une compassion excessive pour le mal, dont est frappé ce noble organe ; chez l'enfant, l'âme est absorbée tellement par les soins qu'elle prend du corps et des besoins, qui lui sont manifestés par les sens, qu'elle s'oublie elle-même. De toute façon, dès que l'âme est trop occupée par le corps, qu'il s'agisse de lésions du cerveau ou de manque de développement organique, il y a arrêt des fonctions de la raison et du libre arbitre.

Critique de ce système. — Il ne donne pas pleine satisfaction.

1. S. Bon. l. II. d. 25. p. 2. q. 6. — f. 2. p. 621.

Hic modus dicendi non plene satisfacit. Saint Bonaventure se réclame des faits. Une douleur excessive, même à la tête, vivement ressentie, n'entraîne pas la perte de la raison : et cependant l'âme éprouve une profonde aversion pour ce genre de souffrances. Au surplus, l'âme serait-elle moins absorbée par les préoccupations matérielles dans l'état de veille que dans le sommeil ? Et donc si ces préoccupations n'entraînent pas, quand on est éveillé, la perte de la raison, pourquoi auraient-elles cette conséquence quand on est endormi ?

Deuxième système. — L'usage du libre arbitre est arrêté, parce que les organes lui refusent leur concours normal. Les partisans de ce système savent que l'organe n'intervient pas dans l'intellection proprement dite. Toutefois, l'entendement ne peut pas se priver du concours des sens, pour accomplir les fonctions, qui lui sont réservées. On n'ignore pas que l'imagination met les fantômes ou images à la portée de l'intellect réceptif, de la même façon que l'objet se met dans le voisinage de l'œil et que, de plus, l'entendement doit être ébranlé par un plus petit que soi, tant que dure l'union de l'âme avec le corps, conformément à l'adage : Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Or supposez que l'organe soit lésé, l'imagination se trouble, les images s'y précipitent dans un désordre lamentable. L'intelligence, par suite, est très mal servie et ce désordre a sa répercussion sur le libre arbitre, qui est hors d'état de fonctionner. Pour employer une comparaison, les choses se passent comme lorsque, soudain, l'objet que je veux observer est plongé dans les ténèbres. L'objet étant ainsi rendu invisible, mon œil ne le peut plus voir.

Critique. — Ce système ne satisfait pas davantage notre saint docteur. Car, dit-il à l'appui de sa critique, il est de nombreux cas où l'imagination et les organes transmetteurs des images remplissent normalement leur emploi, tandis que l'esprit ne peut pas s'acquitter du sien. Au surplus, si l'on fait abstraction des images à l'aide desquelles l'imagination concourt à la connaissance du monde sensible, il ne s'ensuit pas que l'entendement cesse d'agir ; car il lui resterait encore à s'exercer sur les objets qu'il connaît sans le concours des sens. Videtur quod, omni obsequio phantasiæ et phantasmatum circumscripto, intellectus usum habere debeat respectu eorum quorum habet in se habitum [1]. Il pour-

1. S. Bon. ibid. p. 622.

rait, en effet, avoir conscience de sa propre existence, s'élever à Dieu par le recours au principe de causalité et donc se persuader de l'existence d'un Être, qui s'est manifesté à lui sans que les sens ni l'imagination aient eu à le reproduire en aucune façon [1]. Enfin la fausseté de ce système est évidente ; car, dans l'état de sommeil profond, notre activité intellectuelle ne s'exerce sur rien. Non seulement elle n'élargit pas alors le champ de la connaissance par l'acquisition de nouvelles idées ; mais elle cesse également ses fonctions à l'égard des idées, qui sont du ressort de la mémoire.

Troisième système. — La suspension des fonctions de l'entendement et du libre arbitre a pour cause une certaine immixtion des sens et de l'imagination. Operatio liberi arbitrii ex corporis ineptitudine habet impediri propter quamdam communicationem operationis [2]. L'âme raisonnable, dit-on, fait part au corps, d'une certaine manière, des opérations qui lui sont propres, dès le moment où elle lui donne *son être* et réalise par suite, conjointement avec le corps, *l'un par essence*, c'est-à-dire un tout essentiel, en tant que l'âme est le principe des trois vies : vie végétative, vie sensitive, vie rationnelle. L'âme humaine, quand elle s'associe le corps, tend, non pas à faire avec lui quelque chose d'animé de l'espèce animale ; mais c'est l'homme, qui naît de cette union essentielle. Si donc le corps se trouve engagé dans les manifestations de la vie végétative et de la vie animale, il ne peut pas, non plus, être tenu à l'écart des manifestations de la vie intelligente. L'homme ne fait-il pas un tout indivisible ? Et donc, c'est le même homme qui, avec des procédés différents, *non uniformiter*, végète, sent, comprend, veut. Certes, la part de l'organisme varie selon qu'il s'agit de ceci ou de cela. Le corps est, en effet, le siège et l'instrument des deux vies inférieures, vie végétative et vie sensitive ; de telle manière que l'âme, qui pourtant le fait vivre de ces deux vies, ne pourrait point « sans le corps » en exercer les prérogatives, vu que c'est le corps, qui est nourri, et non l'âme. Par contre, le corps est bien associé subsidiairement aux opérations intellectuelles, vu que l'âme réside

1. S. Bonaventure et toute l'école augustinienne entendaient dans un sens restreint l'adage : Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. L'on rendrait exactement leur pensée en corrigeant l'adage de la façon suivante : Nihil sensibile est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Peut-être la leçon mériterait-elle d'être retenue.

2. S. Bon. ibid. p. 622.

dans le corps, mais il n'est pas le siège ni l'instrument de celles-ci. C'est pourquoi l'âme, même séparée du corps, ne cesse pas de vivre sa propre vie. Mais parce qu'elle fait présentement avec l'organisme un seul tout essentiel, et qu'ainsi les sens participent d'une certaine manière directe à l'éclosion des idées, il s'ensuit que si les organes sont mal en train, l'entendement est lui-même paralysé.

Critique. — Saint Bonaventure ne veut pas de cette explication. Car c'est « calomnier » [1] l'entendement que d'admettre une immixtion quelconque de l'organisme dans l'opération qui lui est propre. Cette supposition est purement inexacte. Aristote est formel sur ce point. Intellectus, dit-il, est ab extrinseco. Il n'y a pas la moindre compénétration de la matière dans le domaine de la pensée. Celle-ci est transcendante par rapport aux organes, qui ont pour mission d'établir des rapports entre le monde sensible et nous. L'on dit bien que « l'homme est doué d'intelligence ; » mais il ne s'ensuit pas que « le corps ni aucune partie du corps » soient investis de cette prérogative. Car c'est seulement, en raison de l'âme, que l'on prononce : « l'homme est intelligent ». Cette proposition, pour employer le langage des néo-scolastiques est vraie *in sensu composito*, et fausse *in sensu diviso*, sauf pour l'âme. Mais si l'on disait : « l'homme est blanc ; » cela ne serait pas vrai de l'âme, mais seulement du corps. Cependant, le corps étant l'un des éléments qui composent le tout humain, il serait permis *in sensu composito* de prononcer : l'homme est blanc [2].

Quatrième système. — La suspension des opérations de l'âme a pour cause la non aptitude de l'organisme. Operatio animæ in corpore impediri habet propter corporis ineptitudinem. C'est qu'en effet l'âme et le corps s'unissent pour constituer un seul et même tout essentiel : unum propter essentiam.

Cette unité d'essence entraîne des opérations, auxquelles l'organisme est naturellement associé, qu'il s'agisse de sensation, de mouvement, de raisonnement, d'intellection. L'âme, en d'autres termes, dépend du compagnon qu'elle se donne quoi qu'elle fasse, soit qu'elle préside au développement du corps et aux mouvements des organes, soit qu'elle se livre aux opérations

1. Calumniam habet in hoc quod dicit quod operatio intellectus aliquo modo communicatur corpori. — S. Bon. ibid. p. 622.

2. Cf. S. Bon. ibid.

qui lui sont propres. Certes, il convient de faire une différence entre ceci et cela. Car, si, d'une part, il ne peut y avoir de vie végétative ni de vie sensitive dans le corps et en dehors du corps, nous savons par ailleurs que l'intellection est soumise à d'autres conditions. Le corps est, en effet, ce en quoi et par quoi l'âme végète et sent. D'elle, le corps reçoit avec l'organicité la vie, qui le fait vivre, grandir et éprouver des sensations. Il est, de plus, hors de doute que, sans le corps, l'âme ne peut rien de tout cela. C'est elle qui est le principe de la sensibilité ; et pourtant ni le corps ne peut être sensible sans l'âme, ni l'âme sans le corps.

Cela se passe autrement pour les opérations de l'entendement. On ne peut pas dire, en effet, que l'acte de concevoir et de juger s'accomplit par les organes. Dicitur autem anima sentire per corpus, et non intelligere per corpus [1]. La sensation comprend deux éléments : la *réception* et le *jugement*, c'est-à-dire l'impression et la perception. L'impression est subie par l'organe au contact des objets extérieurs ; mais le jugement ou perception est une opération de l'âme. Parallèlement, dans l'intellection, il y a également deux opérations, *recevoir* et *juger* ; mais l'entendement se suffit à lui-même, tant pour se donner son objet (intellect agent) que pour le percevoir (intellect possible) et passer ensuite au jugement proprement dit- Il s'ensuit donc que l'entendement dépend des sens, quant à la première phase de la connaissance, s'il s'agit d'objets matériels ; mais l'intellection elle-même relève exclusivement de l'intelligence. Cette faculte n'est donc pas enchaînée à la matière, et elle peut exercer ses opérations, même séparée du corps ; mais tant que cette séparation n'a pas eu lieu, elle ne se fait pas absolument sans le concours des sens, non omnino intelligit præter corpus. En raison de son union avec le corps, dans l'unité d'essence ou de nature, l'âme se trouve en dépendre quant aux conditions de l'existence. Car si le corps est mal constitué l'âme ne peut rester en lui ; ce qui fait qu'elle s'en éloigne quand l'organisme est sérieusement contaminé par la maladie. Or tant qu'elle y demeure, elle n'exerce point les fonctions, qui lui sont propres, sans l'organisme, c'est-à-dire sans que certaine partie de l'organisme soit dans les dispositions voulues, vu que le cerveau est à l'entendement ce que le corps est pour l'âme, en raison d'une certaine coordination des fonc-

1. S. Bon. ibid. p. 623.

tions de cet organe aux opérations de l'esprit. Il importe, en d'autres termes, que les organes soient normalement constitués en vue de la connaissance ; et cela s'entend notamment du plus noble de nos organes et des esprits très subtils qui y séjournent. Et parce que le voleur commence par s'approprier ce qu'il rencontre de plus précieux dans la maison d'autrui, il arrive que lorsqu'une force est amoindrie, elle commence par perdre ce qu'elle a de mieux, et non ce qu'elle a de moindre. C'est ce qui est cause que quand le corps est blessé, l'on met moins de temps à mettre en suspens les fonctions correspondantes à la vie de l'intelligence, qu'il n'en faudrait pour arrêter le mécanisme de la vie animale. Et ainsi les tourbillons, qui montent au cerveau, troublent les esprits des dormeurs, des enfants et des fous. C'est pourquoi la moindre lésion des organes, où résident les esprits corporels les plus subtils et les plus parfaits, arrête plus facilement l'usage de la raison que de l'imagination. Et quoniam, cum aliquid aufertur ab aliquo, prius aufertur ab eo illud quod est in eo excellentissimum ; et cum aliqua virtus debilitatur, prius aufertur ab ea summum ; hinc est quod, in læsione corporis, citius tollitur illud secundum quod corpus conformabatur operationi intellectivæ, quam illud secundum quod conformatur operationi sensitivæ. Et ideo fumositates ascendentes ad cerebrum, quæ perturbant spiritus in somnis vel in pueris vel in phreneticis, vel quæcumque alia læsio organorum in quibus resident spiritus subtilissimi et nobilissimi corporales, facilius impedit usum rationis quam imaginationis. Et sic patet ratio quare impeditur ex ineptitudine corporis usus rationis, et quare magis impeditur quam usus inferioris virtutis [1].

C'est en outre pourquoi l'âme se trouve enchaînée quant à l'emploi du libre arbitre, plutôt que pour les operations de l'intelligence que l'on retrouve encore chez les gens endormis et chez les fous. Or le libre arbitre désigne la puissance rationnelle dans l'entière possession d'elle-même, dans la plénitude de sa liberté sans restriction aucune. Prout est in omnimoda et plena libertate [2]. Le libre arbitre, qu'on le remarque bien, c'est ce par quoi je puis revendiquer un empire absolu sur mes actes. Et donc, si pour « amoindrir un être, on commence par le dépouiller de la prérogative où il déploie toute sa puissance, (c'est ainsi

1. S. Bon. l. II. d. XXV. p. II. art. unicus. q. VI. p. 623.
2. S. Bon. ibid.

que si le pied est blessé, il nous est plutôt impossible de courir que de marcher), il arrivera le plus souvent que c'est le libre arbitre, et non l'intelligence, qui est mis hors d'usage.

Or peut-on, sérieusement, soutenir que le sommeil marque un arrêt du libre arbitre ? Il est permis d'en douter. Salomon n'a-t-il pas, étant encore endormi, sollicité et obtenu le don de sagesse ? Rien de plus exact. Mais cette circonstance est exceptionnelle et ne peut que confirmer la règle. Au demeurant, il est permis de penser que Salomon était éveillé quand il fut agréé par Dieu, et que c'est Dieu lui-même qui a voulu l'en instruire par ce procédé. C'est ainsi, du reste, que les prophètes étaient le plus souvent éclairés sur l'avenir, soit parce que, durant le sommeil l'attention de l'âme est concentrée au dedans, soit parce que c'est une sorte d'état intermédiaire entre la mort et la vie, où l'homme est plus passif et plus soumis. *Quoniam in somnis magis agitur anima quam agat* [1].

Le sommeil est bien un état où les organes sont au repos. Et donc il n'en devrait résulter aucun changement pour les opérations de l'âme. Aussi disons-nous qu'elles cessent, et non qu'elles deviennent autres. Car la présence de l'âme dans le corps, pour ne former avec celui-ci qu'un seul tout essentiel, entraîne tout naturellement la suspension du libre arbitre. Par contre, nous savons par le rêve que l'imagination n'est pas entravée durant le sommeil. Mais ne rêvons-nous pas davantage éveillés ? L'imagination n'est-elle pas plus vigoureuse et plus active que quand on sommeille ? Absorbés que nous sommes par les choses du dehors, nous ne nous inquiétons guère de ce qu'elle fait depuis notre réveil jusqu'au coucher. Or il est certain qu'elle ne perd pas son temps.

Diriez-vous que l'entendement et la volonté ne peuvent pas être moins favorisés que l'imagination ? Oui, mais les images, qui surgissent dans l'imagination, s'y pressent sans que nous l'ayons voulu, tandis que la volonté est une faculté qui se détermine librement à faire ce qu'elle veut. Saint Bonaventure en convient. Il accorde que le déploiement des forces naturelles, c'est-à-dire non libres, peut se faire en dormant ; mais qu'il ne faut pas croire que cela soit possible quant au libre arbitre dont les fonctions sont nécessairement interrompues [2].

1. S. Bon. ibid. ad. 5. p. 624.
2. Cf. S. Bon. ibid. pp. 623-624.

CHAPITRE IV

LE LIBRE ARBITRE CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC DIEU

§ *Le libre arbitre et la grâce.*

Les pages que nous avons étudiées ont une certaine allure philosophique. Saint Bonaventure y est moins préoccupé de prouver la liberté que d'en établir la nature et les exigences. Dans sa pensée, la possibilité de dévier de la rectitude morale, est le propre d'une liberté amoindrie. Il se demande, en un endroit, si le péché n'entraîne pas la perte partielle du libre arbitre. Il écarte aussitôt le mot « perte » de sa réponse ; mais il reconnaît que le libre arbitre peut, en effet, se porter moins bien après la faute [1]. Du moment que la santé du libre arbitre, c'est sa fixité dans le bien, la possession en est assurée pourvu que l'on élimine la *coaction*, c'est-à-dire toute pression étrangère qui, du dehors, contraindrait le libre arbitre à agir contre son gré, Par contre, le déterminisme, s'il résulte du jeu spontané, non forcé, de la volonte, n'est pas incompatible avec la liberté. Tout au contraire, Dieu ne peut pas vouloir le mal et n'en est pas moins l'être le plus libre de tous. Mais la liberté, qu'il accorde aux créatures, n'entraîne pas par elle-même l'impeccabilité. Issue du néant, la créature est nécessairement bornée, et donc le libre arbitre en elle est limité, c'est-à-dire sujet à des faiblesses. Peccatum... non habet causam efficientem, sed deficientem, videlicet defectum voluntatis creatæ [2]. De là, les actions délibérées par lesquelles elle se détourne du bien prescrit par la loi morale, et même du Bien Souverain. Il va de soi que ces écarts ont, historiquement, pour point de départ la déchéance originelle [3], d'autant que l'homme fut crée intègre dans sa nature et affranchi de toute souillure . Au demeurant, Dieu a eu compassion de nos malheurs. La grâce doit nous remettre sur le chemin du ciel et nous servir de lumière et d'appui pour parvenir au but.

La grâce est un don [4]. Ce don est de deux sortes : l'un, increé ;

1. Est loqui de libertate arbitrii quantum ad esse et quantum ad bene esse. Si loquamur quantum ad esse, sic liberum arbitrium non potest diminui per peccatum. — S. Bon. loc. cit. p. 625.

2. S. Bon. Brevil. p. 3. c. 1. —

3. Ibid. c. 5.

4. Cf. S. Bon. l. II. d. XXV. q. 2. utrum id quod ponit gratia in gratificato sit creatum vel increatum.

l'autre créé. Le don incrée, c'est le Saint-Esprit, dont la présence au dedans de nous attire sur nos âmes les complaisances de Dieu, nous rend ses fils adoptifs et nous confère des droits incontestables à l'héritage éternel. Or faut-il admettre, en dehors de l'action du Paraclet, présent dans l'âme des justes, un autre don, purement créé, dont le propre est de vivifier notre âme, de l'éclairer, de l'embellir, de la fixer dans le bien et de l'élever à Dieu ? Saint Bonaventure, en désaccord avec Pierre Lombard, estimant qu'il n'est pas de meilleur moyen de se tenir en garde contre le pélagianisme, affirme que l'on doit admettre une grâce, distincte du Saint-Esprit, qui est « un don créé ». La plupart des docteurs de Paris, les maîtres anciens, les exégètes, les saints, au temps où il écrivait, étaient de cet avis. Car, pour vivre de la vie surnaturelle, il faut évidemment la posséder, en être « informé ». Les sacrements sont les instruments, dont Dieu se sert pour nous faire bénéficier de cette grâce, que nous pouvons conserver ou perdre, amoindrir ou accroître, selon que nous sommes soumis ou rebelles à Dieu. Sa présence en nous est donc accidentelle [1]. En quoi consiste-t-elle et comment est-elle reçue ? Est-elle directement dans l'âme ou bien ne seraient-ce pas les puissances de l'âme, qui en sont directement bénéficiaires ? Saint Bonaventure est de ce dernier sentiment. Saint Augustin, ne dit-il pas, que « la grâce et le libre arbitre sont l'un pour l'autre ce que le cavalier est pour son cheval ? » Le docteur séraphique en conclut que la grâce est destinée à nous guider, nous aider et nous soutenir dans le bon usage du libre arbitre. La grâce est, selon lui, un accident ou genre « habitus », c'est-à-dire une qualité, qui perfectionne notre âme en vue des actes méritoires. Mais si la grâce est cela, comment les puissances de l'âme n'y seraient-elles pas directement intéressées ? » Si, dit-il textuellement, on considère la grâce comme un certain *habitus* et une influence, qui s'exerce dans l'âme tournée vers Dieu, on ne voit pas de quelle manière ce par quoi l'âme est rendue apte à faire œuvre méritoire, l'influence subie, et l'acte par lequel on se détourne des créatures pour aller à Dieu, seraient concevables, si l'on fait intervenir l'âme sans ses facultés. » Si enim intelligimus gratiam tanquam habitum quemdam et influentiam, quæ inest animæ ad Deum conversa, cum talis habilitatio et influentiæ susceptio

1. Cf. S. Bon. loc. cit. q. 3. p. 637.

et conversio non possit intelligi nonnisi per potentiam, non videtur posse recte intelligi, quomodo gratia sit in anima, abstracta potentia [1]. Au surplus, la grâce est ainsi nommée parce qu'elle rend « gracieux », devant Dieu ; or si la grâce nous fait tels, elle doit par là même nous soulager du péché ; par ailleurs, c'est par le libre arbitre que le péché s'introduit au dedans de nous ; ce doit être, conséquemment, par la même porte, que la grâce pénètre en nos âmes pour l'en chasser. C'est à cause du libre arbitre que nos actions nous exposent selon les cas à la louange, au blâme, au mépris. Mais la grâce doit nous assurer aux yeux de Dieu une vie digne de la récompense du ciel. Or comment cela serait-il réalisable en dehors du libre arbitre ? C'est donc par la volonté que la grâce sanctifiante entre tout d'abord au dedans de nos âmes. Et cela est tellement fondé que l'action de la grâce ne dépasse pas le cadre des actes élicites ou impérés.

Or quelle est exactement l'influence de la grâce sur le libre arbitre ?

On ne peut pas contester, répond Saint Bonaventure, suivant en cela l'enseignement des Pères, que la grâce meut et stimule le libre arbitre,. Elle le meut, et comme telle elle est dite « opérante » c'est-à-dire prévenante ; elle le stimule et le soutient, en même temps qu'elle surnaturalise ses actes, et on la nomme « coopérante » ou concomitante. De cette façon, en fonction de l'acte méritoire, la grâce est le moteur principal, tandis que la volonté suit, *sicut pedissequa.*

L'on peut, certes, avoir de la difficulté à comprendre qu'il en soit ainsi. L'on a, par suite, imaginé deux explications. Les uns soutiennent que la grâce fait fonction de moteur du libre arbitre. en tant qu'elle est elle-même une *disposition* à agir ou à se mouvoir spirituellement. Il en est d'elle comme du poids qui dispose les corps au mouvement, avec cette différence que la grâce nous prédispose à un mouvement en sens inverse, — sursum [2] — c'est-à-dire qu'elle nous fait monter au lieu de descendre. L'on sait, par ailleurs, que le libre arbitre est son propre moteur quant aux actes qui sont de son ressort. Mais accru du secours de la grâce, il accomplira ces mêmes actes —*excellentius* — avec une perfection plus grande. Il est ainsi tout ensemble moteur et mû,

1. S. Bon. l. cit. q. 5. p. 643.

2. Gratia est quoddam spirituale pondus, datum animæ, per quod habet sursum tendere. — S. Bon. l. cit. q. 6.

vu que la grâce est dite motrice en tant qu'elle informe et stimule le moteur, c'est-à-dire le libre arbitre. L'on dirait dans le même sens que l'amour pousse l'homme à accomplir des actions d'éclat. Et pro tanto dicitur gratia movere liberum arbitrium, quia liberum arbitrium, gratia informatum, movet seipsum, per quem motum amor dicitur movere hominem ad magna opera facienda [1].

D'autres expliquent de la manière que voici cette action de la grâce sur le libre arbitre. La grâce est comme une certaine influence, qui procède de la Lumière incréée et est en constante communication avec le foyer d'où elle émane, par une certaine analogie entre la lumière et le soleil. Or, parce qu'elle est en relation permanente avec son principe, il s'ensuit qu'elle agit tant en raison de sa présence en nous que par le principe d'où elle procède. Comme la lumière ne se mêle pas seulement à l'air, mais lui communique de plus la clarté et la chaleur qu'elle reçoit du soleil, de même la grâce ne s'associe pas uniquement au libre arbitre, mais elle influe sur lui et fait de la sorte fonction de moteur.

Ces deux théories, pense Saint Bonaventure, ont du bon, quoique la solution soit incomplète de part et d'autre. Il convient donc de les compléter l'une par l'autre.

La première explique assez exactement le mécanisme de la grâce qu'elle nomme *coopérante* ou *subséquente*. Nous dirions aujourd'hui *concomitante*. L'autre expose plutôt l'action de la grâce dite « opérante » et avec plus de précision « prévenante ». Celle-ci est, en effet, prévenante et motrice, c'est-à-dire que Dieu guérit la volonté, en lui infusant la grâce, et qu'il la prédispose en même temps aux actes méritoires. La grâce *subséquente* est également motrice du libre arbitre à sa manière, c'est-à-dire que le libre arbitre, informé par elle, subit son influence et se porte de lui-même aux actes. Saint Bonaventure ne perd pas de vue ce point, qui est fondamental en toute cette matière et marque une différence profonde entre l'augustinisme et le thomisme au XIII[e] siècle : « Parce qu'elle n'est pas enchaînée à la matière, la volonté a pour prérogative d'être automotrice. » Hanc enim potentiam habet voluntas, scilicet movendi seipsam, quia est potentia materiæ non alligata [2].

1. S. Bon. ibid.
2. S. Bon. loc. cit. p. 646.

La réponse aux objections donne à cette remarque un plus grand relief. La volonté, sous l'influence de la grâce, ne perd pas son autonomie. Rien n'est changé à cet égard que la volonté demeure seule ou qu'elle soit aidée : Sicut enim voluntas movet seipsam ad opera naturalia, sic adjuta per gratiam movet seipsam ad opera meritoria [1]. L'on pourrait encore dire, selon une autre explication, que Dieu par la grâce meut la volonté avec le plein acquiescement de celle-ci. La volonté est de la sorte mue et automotrice, quia vult sic moveri a Deo [2]. En d'autres termes, c'est Dieu, qui est le moteur par la grâce, mais c'est la volonté qui d'elle-même se prête à cette motion. L'acte méritoire est donc justement attribué à la grâce et au libre arbitre. Toutefois, il faut s'entendre sur la nature de cette motion. Celle-ci n'est pas identique à celle que deux corps exercent l'un sur l'autre [3]. Le moteur est, en pareil cas, cause adéquate du mouvement reçu par le mobile ; de son côté, celui-ci est purement passif, strictement mû. La grâce n'est pas moteur de cette façon. Elle n'intervient, en effet, que comme *disposition* ou comme *instrument* dont le Saint-Esprit fait usage pour ébranler le libre arbitre. Le mouvement provoqué par la grâce n'est pas *naturel*, c'est-à-dire que la cause étant donnée l'effet ne doit pas suivre inévitablement ; mais il procède de la volonté de Dieu qui infuse la grâce et de la volonté humaine qui, sous cette influence, se décide librement à agir [4]. Dans ces conditions, l'action de la grâce ne peut pas être uniforme. Dieu peut faire servir une grâce unique à de multiples fins. Et, de fait [5], le libre arbitre, sous l'influence de la grâce, en raison de la variété des connaissances et des mouvements du cœur, n'est pas embarrassé pour multiplier et pour varier les actes méritoires. La grâce, uniforme en elle-même, concourt donc à des œuvres multiples et différentes, non que ce soit elle qui y détermine la volonté, mais parce que par sa présence en celle-ci, elle la prédispose au bien. Il n'y a pas, en d'autres termes, d'acte méritoire, accompli, sous l'action de la grâce, sans la libre coopération de la volonté.

La grâce est strictement, en langue bonaventurienne, *adju-*

1. S. Bon. ibid. ad. 1.
2. S. Bon. ibid.
3. S. Bon. ibid. ad. 2.
4. S. Bon. ibid. ad. 3.
5. S. Bon. ibid. ad. 5.

torium ad meritum [1], sauf à retenir que le mérite est tout d'abord fondé sur la grâce sanctifiante, dont le propre est de rendre l'homme digne de Dieu. Omnis radix merendi fundatur in gratia gratum faciente, cujus est facere hominem Deo dignum [2]. Dieu nous fait cette faveur sans équivalence de mérites de notre part. Le libre arbitre ne peut rien par lui-même dans l'ordre du salut. Chez l'adulte, la grâce actuelle précède et provoque la première démarche, et le moindre pas pour nous acheminer à la foi procède de Dieu, qui éclaire l'intelligence et meut la volonté. Toutefois, la volonté n'est pas rendue esclave et, selon le mot de Saint Bonaventure, « le libre arbitre opère de concert avec la grâce et s'approprie ce qui lui vient par cette voie : liberum arbitrium cooperatur gratiæ et quod est gratiæ suum facit [3]. C'est que, dit-il, le libre arbitre reste, malgré tout, « une puissance » sous les ordres de Dieu. S'agit-il, par exemple, de soustraire l'homme à l'influence du péché, c'est la grâce, qui doit expulser le péché, en entrant dans l'âme ; mais elle n'y pénètrerait point sans notre libre consentement [4].

L'influence de la grâce n'est donc pas coercitive : gratiæ est liberum arbitrium non cogere, sed prævenire, et simul utriusque est in actum pervenire [5]. Peut-on dire que, l'action de la grâce actuelle, en tant qu'elle éclaire l'esprit et émeut le cœur, soit persuasive, et donc morale, en même temps que « physique » ? Le libre arbitre, loin d'en être amoindri, est plutôt renforcé et donc plus capable d'exercer la maîtrise sur les actes délibérés, en fonction de la liberté proprement dite, qui est le pouvoir d'agir constamment selon le devoir, de marcher tout droit au but.

« Il est exact, lisons-nous dans le Breviloquium, que le libre arbitre, livré à lui-même, ne peut ni observer la loi, ni se donner la grâce. Mais il est inexcusable s'il ne fait pas son possible ; car la grâce, gratis data [6], est toujours à sa portée pour l'admonester

1. S. Bon. Brevil. p. 5. cap. 2. n. 1.
2. S. Bon. Brevil. p. 5. cap. 2. n. 3.
3. S. Bon. ibid. n. 4.
4. S. Bon. ibid. cap. 3. n. 1.
5. S. Bon. loc. id.
6. Cette expression s'entend ici de la grâce actuelle, qui dispose de loin à la justification, mais n'entraîne pas encore la réconciliation effective de l'homme avec Dieu.

et avec ce petit appoint il peut tout ce qui dépend de lui. Cela fait, il obtient la grâce sanctifiante, afin que, par ce moyen, il observe la loi et accomplisse la volonté de Dieu. En vivant ainsi, il parviendra à la béatitude par les œuvres méritoires, qui procèdent totalement de la grâce et totalement du libre arbitre, bien que le mérite [1] soit surtout imputable à la grâce. Car Saint Augustin dit : « La grâce est par rapport au libre arbitre ce que le cavalier est pour le cheval. » Le cavalier, en l'occurrence, dirige le libre arbitre, le détourne du mauvais chemin, et le conduit au port du bonheur [2]. »

§ II. — *Le libre arbitre et la Providence.*

La Providence désigne l'acte par lequel Dieu fixe à chacune de ses créatures la fin qu'elle doit atteindre, en harmonie avec les lois générales de l'univers. De là, l'ordre qu'il a établi dans le monde et dont il assure si bien l'exécution qu'aucune force créée ne peut faire échec à son gouvernement.

Le libre arbitre n'échappe pas à la loi commune. De fait, l'âme, sortie du néant par création, tend par elle-même à retourner d'où elle vient . Pour se maintenir dans l'être, elle a un besoin pressant et permanent de s'appuyer sur Dieu. Il en est de même de toutes les créatures qui, toutes, sont redevables à la bonté de Dieu de leur existence et de leurs prérogatives. Saint Bonaventure ajoute que Dieu ne leur devant rien de tout ce qu'il fait pour elles, il leur octroie ces multiples dons par débonnaireté de cœur. Ainsi, sans sortir du cours ordinaire des choses, l'on se heurte déjà à un ordre de grâces, purement naturelles [3].

Incapables par elles-mêmes de la moindre durée, comment les créatures pourraient-elles agir sans Dieu ? Que dis-je ? Comment agiraient-elles si Dieu n'agissait pas en elles et par elles ? Celles-ci sont, à tout prendre de purs instruments, que Dieu fait servir aux buts qu'il se propose. C'est toute la question du concours divin dans le déploiement du mécanisme mondial, dans l'ébranlement grandiose de myriades d'êtres qui exercent les uns sur les autres une sorte d'interaction, qui a nom causalité

1. S. Bon. Brev. p. 5. cap. 3. n. 6.

2. Le point de vue est ici strictement théologique. L'homme, avec sa seule nature, ne peut absolument rien en vue de la fin surnaturelle.

3. Cf. S. Bon. Brevil. p. 5. cap. 2. n. 3.

seconde, la causalité première ne pouvant appartenir qu'à Dieu seul. L'une et l'autre engendrent le *mouvement*, c'est-à-dire le changement sous tous ses aspects et sous toutes ses formes. Les causes secondes reçoivent à cet effet de la cause première l'être et l'agir, d'où procède le mouvement. De là, cette formule aristotélicienne, qui est pour les initiés l'affirmation la plus nette de la Providence : Quidquid movetur ab alio movetur, que l'on pourrait traduire : Pas de mouvement sans moteur !

Cette formule a une double portée. Elle exprime premièrement l'une des lois fondamentales de la physique aristotélicienne par rapport au mouvement local ou déplacement d'un corps d'un endroit à un autre. Elle signifie de plus l'instrumentalité des causes secondes, dont aucune n'est capable de mouvement, c'est-à-dire d'agir, de faire fonction de cause, sans l'intervention du Premier Moteur.

Le libre arbitre, avons-nous dit, est automoteur. Échapperait-il en conséquence à la loi commune ? Peut-on dire que les mouvements du libre arbitre restreignent au profit de la liberté l'application du principe : Pas de mouvement sans moteur ?

Soyons précis. Quand on dit que Dieu est moteur, on ne veut pas dire que Dieu intervient à la manière d'un corps qui en pousserait un autre. L'action divine est, à proprement parler, intentionnelle. Dieu veut et l'acte de sa volonté est tout ensemble créateur et moteur.

En ce qui concerne le libre arbitre, la question équivaut à se demander si la volonté humaine ne serait pas mue par la volonté de Dieu, de telle façon que nos décisions prétendues libres sont en réalité déterminées par les décrets antérieurs de la volonté divine ? Le P. Longo [1] paraît de cet avis. A l'entendre, Saint, Bonaventure, Saint Thomas, Scot, Richard, Cajetan sont tous partisans du prédéterminisme intégral. Seul, Durant de Saint-Pourçain [2] serait d'un avis discordant. Selon ce dernier, les causes secondes agiraient par elles-mêmes, à l'aide des moyens qu'elles ont reçus de Dieu, mais sans son intervention directe.

1. S. Bonaventuræ S. R. E. Cardinalis et Doctoris summa theologica ad instar summæ D. Thomæ Aquinatis, quam ex ejus scriptis in hanc formam collegit, ac variis annotationibus illustravit F. Franciscus Longus a Coriolano capuccinus. — Primus tomus primæ partis. Romæ. Ex typographia Reverendæ Cameræ Apostolicæ — M. DC. XXII.

2. Durand. Sent. l. II. d. 1. q. 5. dist. 37. q. 1.

Appliquée au libre arbitre, cette doctrine affirme que les déterminations du libre arbitre ne procèdent pas de Dieu, comme l'effet de sa cause ; mais seulement en tant que Dieu nous a octroyé le libre arbitre et nous maintient en sa possession. Le P. Longo [1] trouve que l'écart de Durand est considérable, car il est hors de doute que le concours de Dieu doit de toute nécessité être immédiat. S'il en était autrement, le contingent, une fois réalisé, cesserait par le fait d'être contingent, puisque, dans la pensée de Durand, il serait par lui-même consistant, à la manière d'un bloc de marbre qui pour garder l'empreinte qu'il a reçue du sculpteur n'a nullement besoin que celui-ci intervienne à nouveau.

Le P. Longo arrive ensuite à cette conclusion d'inspiration nettement thomiste : Dieu est providence de telle façon qu'il précise et détermine tout d'avance, y compris les détails. Deus talem providentiam habet, quod prædiffinit et prædeterminat omnia, etiam in particulari [2]. Le monde exécute, sans le savoir, avec un rythme et une constance admirables, le plan que Dieu s'est proposé, en ne prenant avis que de lui-même. Le mécanisme de la liberté, du moins en ce que nous faisons de positif, de bon, d'honnête, de louable, de saint, est soumis à ce même plan — ante prævisionem determinationis voluntatis humanæ. La dignité de la cause première exige qu'il en soit ainsi ; car, étant première, elle ne peut pas dépendre d'une cause qui lui est postérieure et qui est, à ce titre, placée totalement sous elle, devient, dure et agit par elle, quoi qu'elle soit et quoi qu'elle fasse. Et cela, pour le libre arbitre, on l'entend également des actions moralement répréhensibles pour autant que celles-ci sont des actes, c'est-à-dire du positif, du bon, pour tout dire, de l'être. « Dieu est cause, par exemple, que François lève le bras et qu'il tire l'épée de son fourreau et il concourt vraiment à l'acte homicide. Mais Dieu n'encourt pas, néanmoins, l'infamie ni la culpabilité à l'égard du crime, qui a été commis. Deus enim est causa quod Franciscus elevet brachium et quod evaginando gladium concurrat ad actum occidendi : quamvis Deus non concurrat ad maculam et culpam homicidii [3]. Dieu intervient, en d'autres termes, par un acte de volonté qui est la cause prédéterminante physique de tous nos actes naturels, impulsifs et libres ; mais

1. Cf. Franciscus Longus, Summ. S. Bon. p. 1. q. XXII. t. I. p. 258. lettre H.
2. Fr. Longus, ibid. p. 259.
3. Fr. Longus, ibid. p. 259. lett. D.

parce que le mode d'agir dépend de la nature de chaque être, il s'ensuit que les êtres libres, quand ils agissent comme tels, le font librement [1]. Et donc, concluent ceux qui tiennent ce raisonnement, la liberté n'est aucunement sacrifiée par eux. Le P. Longo cite à l'appui de sa conclusion Saint Thomas et Cajetan. Nous ne discutons pas ces témoignages. Nous croyons, toutefois, que le Séraphique est à égale distance de Durand de Saint-Pourçain et de Cajetan. Le sommiste bonaventurien cite dans sa dissertation Saint Bonaventure au premier livre des sentences, distinction quarante-cinquième, article deuxième, question deuxième. « Dieu, lisons-nous en cet endroit, est tout puissant, mais non pas tout voulant. Il veut ce qui est bien ; il ne veut pas le mal. Deus non dicitur omni volens, quia non vult malum ; sed tamen omnipotens dicitur, quamvis non possit malum [2]. Il pose un peu après la question suivante : la volonté de Dieu est-elle cause des êtres en général ? — Oui, répond-il, vu que Dieu les crée sans nécessité aucune, parce qu'il est souverainement libéral et bon. — La suite nous fait aborder de plain-pied l'objet du débat. Saint Bonaventure est affirmatif sur un point : La volonté de Dieu. est la cause immédiate, première, intégrale, éminemment actuelle de tout ce qui est et de tout ce qui se fait dans la création. Rien ne peut lui être soustrait. Toute la substance des êtres, tout ce qui arrive par les causes secondes, sont tout d'abord et pleinement par elle. Mais on ne doit pas croire que cette intervention de la cause première tende à supprimer les causes d'ordre inférieur. Celles-ci sont subordonnées à celle-là, vu qu'elles reçoivent tout d'elle et qu'ainsi elles ne peuvent rien sans son concours. La volonté divine est bien de cette façon cause immédiate de tout ce qui existe et de tout ce qui se fait — in omni actione et re —, soit directement par elle-même, soit par les intermédiaires qu'elle met incessamment à même de durer et d'agir [3].

1. Cette théorie est d'inspiration aristotélicienne, sauf en ce qui concerne la liberté en Dieu et l'intention qu'il a de nous en faire part. Scot dit du Stagyrite : « Philosophus antecedens concessit sub quod aliquid contingenter causatur ; et negavit consequens, scilicet quod prima causa contingenter causet. Posuit enim non propter contingenter Deum velle contingentiam in inferioribus, *sed ex motu qui necessario causatur in quantum uniformis, sed difformitas sequitur in partibus ejus, et ita contingentia.* Oxon. I. d. 2. q. 1. n. 21.

2. S. Bon. l. I. d. 45. art. I. q. 2.

3. S. Bon. loc. cit.

Il n'est toujours pas question de prédéterminisme. Le contexte [1] marque, de plus, une différence entre les effets où Dieu est exclusivement cause pour la totalité de l'effet, comme dans l'acte de créer, et ceux où Dieu intervient comme cause générale et la créature avec sa causalité particulière, par exemple dans la génération des plantes. Ce n'est pas qu'il ne puisse se passer d'intermédiaires. S'il en fait usage, c'est uniquement parce que tel est son bon plaisir, parce qu'il lui sied d'être prodigue. Au demeurant, ce recours ne lui ôte rien et ne le dispense en aucune façon d'intervenir d'une façon positive et permanente, sans empiéter sur les attributions de la cause seconde, qui, tout au contraire, reçoit de cette façon ce qui lui manque. L'effet procède même en entier de l'une et de l'autre, de la cause première comme point de départ de tout ; de la cause seconde, pour obtenir ceci ou cela, conformément à l'ordre établi. D'où il suit que si une créature est privée de la liberté, elle sera nécessairement soumise au prédéterminisme, et donc à une sorte de rythme invariable, comme on l'a constaté pour l'ensemble des êtres inanimés et pour ceux qui sont animés, mais non raisonnables et libres. Par contre, le prédéterminisme ne peut pas être invoqué quand on parle du libre arbitre, puisque l'action immédiate et permanente de la Providence a pour effet de causer le libre arbitre avec l'autonomie qui le distingue.

Le Créateur ne nous prend donc pas au dépourvu, quand ensuite il nous prescrit l'usage que nous devons faire de la liberté. Nous sommes parfaitement capables, à notre gré, d'obéir à Dieu ou de lui refuser notre soumission. Si donc l'un de nous fait échec au dessein que Dieu a formé de le rendre éternellement heureux, en refusant délibérément de vivre selon ses commandements, lui seul est responsable de sa damnation finale, encore que le décret qui le frappe soit irrévocable et éternel ; et donc antérieur à sa naissance même [2].

Saint Bonaventure fait intervenir, antérieurement à ce décret [3], la prévision divine. Celle-ci, comme on le verra par la suite est adéquate à tout le devenir et ne se fonde aucunement sur le

1. S. Bon. ibid.

2. Cf. S. Bon. l. I. d. 47. q. 2.

3. Il s'agit non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de nature comme lorsqu'on dit du Père qu'il précède le Verbe, qu'il engendre *ab æterno*.

prédéterminisme de la volonté par l'entremise de décrets éternels, qui tendraient à rendre fictive l'intervention du libre arbitre [1].

§ III. — *Le libre arbitre et la Prescience divine.*

Dieu a la science. Il se connaît lui-même éternellement, nécessairement, pleinement. Il connaît de même les créatures d'une connaissance compréhensive et distincte, et aucun détail n'échappe à sa vue. Cette connaissance, Dieu ne la puise pas au dehors, dans les choses, mais au dedans de soi ; sans sortir de lui-même, il sait tout [2].

Saint Bonaventure fait une différence entre la science de simple connaissance, *simplicis notitiae,* et la science d'approbation, *approbationis.* La première englobe tout le connaissable et s'étend aux actes libres, aux bons et aux mauvais, *cui nihil potest occultari.* On ne peut refuser à Dieu, dont le savoir est illimité, la science du bien et du mal, des grandes comme des petites choses. Or connaître le mal, ce n'est pas l'approuver, ni s'y complaire de propos délibéré. Car la connaissance accompagnée d'approbation, celle en laquelle la volonté de Dieu trouve sa satisfaction, est nécessairement confinée au bien. Et notitia approbationis connotat complacentiam voluntatis. Hac non cognoscit Deus omnia, quia nec mala, nec malos ; sed tantum bona et bonos [3].

La science de simple connaissance est elle-même de deux sortes : l'une, de simple intelligence ; l'autre, de vision. La première englobe tout ce que Dieu est et tout ce qu'il opère en soi-même et au dehors, seul ou avec le concours des créatures, L'objet en est illimité, infini, adéquat à tout l'être, Dieu et tout ce qui n'est pas Dieu, en raison du prototypisme eternel et immanent. A cette science, on ne peut rien ajouter, rien enlever. Elle est immuable comme son objet, qui est l'essence divine, tout ce qu'elle est, et tout ce qu'elle contient d'une façon immanente, indivise et inconfuse.

La science de vision est moins étendue. Elle comprend les choses que Dieu prévoit de toute éternité comme devant arriver

1. Dicendum quod si plena cognosceretur Dei voluntas et dispositio in se, nullus unquam desideraret scire aliam causam ; ita plene cognosceret in causis primordialibus. Attamen quia divina voluntas non cognoscitur, nec ipsa excludit in agendo operationem causæ creatæ, non excludit etiam in cognoscendo. S. Bon. l. I. d. 45. art. 2. q. 2. ad. 4.

2. S. Bon. Sent. l. I. d. 39. q. 1.

3. S. Bon. loc. cit. q. 2.

à un instant déterminé de la durée, en un point également précis de l'espace, dans des circonstances pareillement connues d'avance. C'est, pour parler notre langage, la science du passé, du présent et de l'avenir. Cette science, qui pour Dieu est simultanée, n'est pas nécessairement bornée à ce que Dieu connaît de fait par elle. Elle pourrait être plus vaste, englober un plus grand nombre de créatures, s'il plaisait à Dieu d'élargir le domaine du devenir et de retrancher ainsi sur l'ensemble des choses qui, pouvant être, ne seront jamais, qui demeureront éternellement de purs possibles, qui n'entreront point dans le cadre de la science de vision, parce que Dieu, dans l'exercice pleinement autonome de sa volonté souveraine, n'a pas décidé de les y introduire [1].

Il suit de là que Dieu connaît distinctement tout le connaissable. On n'en doit pas conclure, pour cela, qu'il y a en Lui plusieurs modes de connaissance. Car Dieu voit tout dans et par son essence, qui est une et immuable [2]. D'où l'on infère que la science de Dieu est par elle-même immobile, bien que la science de vision embrasse un ensemble de faits, soumis au changement et à la succession. Pourtant, de la part de Dieu, il ne peut pas y avoir acquisition, ni perte, ni écoulement d'aucune sorte. Il voit d'un seul coup d'œil tout le passé, tout le présent et tout l'avenir. La science de Dieu est donc pleinement établie dès son origine même, c'est-à-dire depuis toujours [3].

Dans ces conditions, toutes les choses sont devant Dieu par la connaissance qu'il en a antérieurement au devenir, dans la claire vision de la prescience éternelle ; mais il ne s'ensuit pas que celles-ci soient de fait quelque part, aucune n'étant éternelle ; leur réalisation dans le temps ne pouvant pas être simultanée, il est de plus évident que l'acte créateur lui-même ne produit pas en un instant les êtres situés dans la durée. D'où il apparaît clairement que, de toutes manières, la science en Dieu est strictement immanente et autonome [4]. Elle est prévision à l'égard des créatures. Dieu les connaît éternellement ; car elles préexistent dans son esprit sans qu'elles soient encore rien physiquement. Præscientia dicit præcognitionem futuri.

1. Cf. S. Bon. ibid. art. 1. q. 3.
2. S. Bon. ibid. art. 2. q. 1.
3. S. Bon. ibid. q. 2.
4. Cf. S. Bon. loc. cit. q. 3.

Les êtres raisonnables, dans le déploiement intégral de leur libre activité, n'échappent pas à cette vision anticipée. Leur conduite sera telle que Dieu la voit, tandis qu'ils ne sont encore pas. En semblable conjecture, que devient le libre arbitre ? N'existe-t-il pas un rapport de conformité absolue entre ce que Dieu sait éternellement de ma conduite et cette conduite elle-même ? Au surplus, ne serait-ce pas un rapport de dépendance rigoureuse de moi à Dieu, comme de l'effet à sa cause ?

Saint Bonaventure ne recule pas en face de l'énigmatique problème : *utrum præscientia divina sit causa rerum ?* [1] Oui et non, répond-il en substance. Il y a des circonstances où l'événement produit arrive parce que Dieu le prévoit, le veut et l'exécute tout seul ; par exemple, quand il crée. Mais il en est d'autres où il fait intervenir la créature, cause seconde de l'effet, comme pour les actes humains et dans cet ensemble de phénomènes qui obéissent à des lois préétablies, et que l'on nomme le cours de la nature. Dans ce dernier cas, Dieu est cause intégrale et nécessitante. Les êtres, inconscients du but que Dieu se propose, se conforment sans le savoir à sa volonté, suivent aveuglément des lois établies d'une façon permanente, ne peuvent pas au demeurant s'en écarter ; et donc sont soumis au déterminisme pur et simple. Tels les corps bruts, les plantes, les animaux.

La volonté de Dieu cesse d'être cause nécessitante dès qu'il s'agit de la conduite des êtres doués de raison et de libre arbitre. Elle est même complètement hors de cause, quand le péché est commis. C'est qu'en effet cela ne provient pas de notre puissance, mais de notre faiblesse [2]. Or la puissance seule émane de Dieu, au lieu que la faiblesse a sa source dans le néant de nos origines et dans les limites inhérentes à notre nature.

La prescience divine, en d'autres termes, respecte en entier les modifications que Dieu a introduites dans son œuvre. Le

1. S. Bon. l. I. d. 38. art. I. q. 2.

2. Futurum enim in triplici differentia est. Quoddam enim est, cujus Deus est tota causa, et sunt illa quæ creantur ; quoddam, cujus creatura, ut voluntas, est tota causa, ut sunt defectus et peccata ; quoddam, cujus Deus et creatura simul sunt causa, ut sunt opera naturalia et opera moralia, quia Deus cooperatur creaturæ. Secundum hoc intelligendum est, quod respectu primi futuri divina præscientia est causa et tota causa ; respectu vero secundi futuri nec est causa nec tota, quia non habet causam efficientem sed deficientem ; respectu vero tertii est causa, sed non tota. Concedendum est ergo quod divina scientia vel præscientia aliquo modo respectu futurorum est causa. — S. Bon. l. I. d. 38. art. I. q. 1.

libre arbitre y a sa place marquée. S'il se tient en équilibre, c'est-à-dire si la conduite de l'homme est bonne et louable, c'est parce que Dieu lui en donne les moyens ; si, par contre, nous faisons fausse route, s'il y a en nous des défauts et des manquements, cela tient aux lacunes, qui se rencontrent inévitablement en nous. Vitia et peccata sunt ab ipso (libero arbitrio) deficiente [1]. Le néant ne procède pas de l'être ; et donc Dieu, qui est l'Être par essence, n'est pas responsable de nos défaillances morales.

S'il en est ainsi, il y a, dans la prescience divine, en fonction du péché, voire de la liberté comme telle, un simple rapport de conformité. Il y aurait lieu par suite de se demander s'il n'y aurait pas un certain apport de nous à Dieu, postulé, semble-t-il, par ce que nous venons de dire [2].

Cet apport, répond Saint Bonaventure, n'est pas compréhensible. Car il s'agit présentement de prescience, c'est-à-dire d'une connaissance qui précède, qui est constituée avant les choses, en dehors d'elles, sans leur concours. Præscientia dicitur scientia ante rem [3]. Toutefois, il est incontestable que si les choses n'apparaissaient pas déjà d'une certaine façon dans cette vision antérieure au devenir, il n'y aurait pas de prescience. Le mot prescience implique d'ailleurs cela, c'est-à-dire que les choses préexistent dans le savoir infini de Dieu, qui englobe en une vision simultanée et éternelle tous les moments de la durée. Secundum rationem dicendi, futurum est causa præscientiæ, et non e converso [4].

Sans doute ! Mais les choses ne sont pas encore, et donc elles n'interviennent pas comme telles, dans la prévision qui les concerne. Par ailleurs, cette prévision ne peut pas être erronée.

---

1. S. Bon. loc. cit. ad. 2.

2. Dicendum, quod sicut supra (dist. 36. q. 1) tactum fuit de cognitione mali, in omni cognitione est assimilatio : nihil autem assimilatur Deo nisi quod est ab illo : et idea in omni cognitione est causalitas. Et cum quidem est respectu ejus quod dicit entitatem simpliciter, respectu illius est causa et idea ; sed cum respectu privationis est præcognitio, tum ratio causalitatis et idea est respectu oppositi. » La science de vision comporte deux éléments : la volonté, qui décrète la chose à créer ; l'idée qui représente adéquatement cette même chose. S. Bon. loc. cit. *in fine*.

3. S. Bon. ibid. q. 2.

4. S. Bon. ibid. C'est cette préexistence *in esse cognito* que Scot nomme *ens diminutum*. Cf. Dyon. l, d. 36 per totum.

Nous voici donc ramenés au déterminisme. Saint Bonaventure [1] ne l'admet point. Parler de déterminisme, serait nier du même coup le libre arbitre et le péché. Or cela constitue une hérésie et entraînerait des conséquences désastreuses, et notamment la déchéance des bonnes œuvres. D'aucuns ont voulu échapper à ce désastre et ont, par suite, affirmé qu'il n'y a pas de prescience du tout. Mais cette solution est opposée à la révélation et la Majesté de Dieu en serait amoindrie. Il reste donc à adhérer pleinement à la doctrine de l'Église, qui sauvegarde les droits de Dieu et préserve les mœurs. L'Église enseigne la prescience en Dieu, mais ne dit point que les événements futurs sont soumis indistinctement à un ordre de nécessité. Tous sont prévus selon qu'ils se produiront ; et comme il y a un certain nombre de futurs contingents, Dieu sait d'avance que les uns ont leur source dans le libre arbitre, tandis que d'autres dépendent de ce que nous nommons la fortune et le hasard.

Il y a donc un rapport de simple concordance entre la prescience divine et l'usage que nous faisons de notre volonté. Ce rapport est sans doute infaillible, empreint d'un certain caractère de nécessité [2], vu que si un fait est donné dans la prescience divine, il doit inévitablement se produire selon cette science de prévision ; mais ce n'est pas cette science de prévision, qui est la raison déterminante de tout ce qui arrive. Divina præscientia est, et tamen non imponit rebus necessitatem. Omnia enim sic præcognoscit esse eventura, sicut eventura sunt ; et ideo, cum multa sint eventura contingenter, ut illa quæ sunt a libero arbitrio et casu et fortuna, sicut præscit hæc esse futura ab istis, sic præscit modum contingentiæ, secundum quem sunt ab istis [3].

Le P. François Longo, dans sa Somme [4], explique très bien la pensée bonaventurienne sur cette question. L'on pourrait, croit-il, sans faire violence au texte, dire avec le saint docteur que l'événement prévu pourrait ne pas se produire ; mais l'on ferait un outrage à Dieu, si l'on prononçait : ce que Dieu a prévu n'arrivera pas. Et donc, d'une part, le savoir de Dieu est ce qu'il

1. S. Bon. ibid. art. 2. q. 1.

2. S. Bonaventure nomme cela *necessitas consequentiæ* seu *respectiva*, afin d'écarter la *necessitas absoluta* qui serait inconciliable avec notre liberté. S. Bon. loc. cit. art. 2. q. 1.

3. S. Bon. loc. cit. *in conclusione*.

4. S. Bonnventuræ. Summa th. p. 1. q. 14.

est de plein droit, c'est-à-dire éternel, nécessaire et infaillible ; d'autre part, l'événement prévu, en l'espèce l'acte libre, arrive dans le temps et est contingent, c'est-à-dire que se réalisant de fait, il pourrait absolument parlant faire défaut. De là, une dernière difficulté : deux alternatives pouvant également se produire de plein droit, comment Dieu sait-il d'avance ce qui arrivera de fait ? Il resterait à remarquer que, selon Saint Bonaventure [1], les idées par lesquelles Dieu connaît l'avenir sont une certaine présence des êtres en Dieu par similitude et qu'ainsi les créatures raisonnables lui sont proposées de toute éternité dans le plein déploiement de leur libre activité. Car les idées qui, sans doute, sont immanentes et donc indistinctes réellement de l'essence increéée, s'en distinguent néanmoins d'une certaine manière, afin de garantir à Dieu la connaissance claire et distincte de tout le connaissable; non pas seulement en ce que les êtres ont de commun, mais il connaît tous et chacun des êtres en ce qui les détermine à être ceci et non cela, telle chose et non telle autre, tel individu et non pas tel autre, Pierre et non pas Paul [2].

La conciliation du libre arbitre avec la prescience en Dieu est donc nettement garantie par Saint Bonaventure. Le rapport de ceci à cela n'est pas, dit-il, un rapport de causalité pouvant conduire à l'occasionalisme et au déterminisme pur et simple, mais un rapport de concordance, fondé sur l'infaillibilité du savoir divin. Cette concordance est, en d'autres termes, une concordance de fait. Elle entraîne comme telle une sorte de nécessité, qui ne compromet en rien notre liberté [3].

§ IV. — *Le libre arbitre et la Prédestination.*

La prédestination est l'un des éléments de la prescience divine. Toutefois, elle n'est pas uniquement du ressort de l'intelligence. Car c'est par un acte de sa volonté, et donc par un décret éternel

---

1. Ideæ in Deo sunt unum secundum rem, sed plures secundum rationem intelligendi. S. Bon. l. I. d. 35. q. 3. — Donc dans la science divine ceci n'est pas *formellement* cela. Il ne serait pas le savoir dans sa perfection absolue, s'il ne connaissait pas distinctement son être et les êtres distincts du sien.

2. Ideæ plurificantur, non solum secundum multitudinem universalium, sed etiam singularium. — S. Bon. ibid. q. 4.

3. Cette concordance, dite de nécessité de conséquence, (l'on pourrait traduire « nécessité de coïncidence, de conformité ou d'accord) n'a rien de commun avec l'harmonie préétablie et les différentes formes du déterminisme.

et irréformable que Dieu décide du sort des élus et des réprouves [1].

Il y a de la sorte deux genres de prédestination : l'une, à la récompense ; l'autre, au châtiment. Dans ce dernier cas, l'on emploie, pour désigner le décret divin, le mot de réprobation. La prédestination s'entend plus exactement de l'élection de ceux que Dieu a choisis de toute éternité pour en faire ses courtisans.

Le décret de prédestination porte simultanément sur la fin et sur les moyens. Dieu prononce que je serai sauvé. Il me fait part pour cela des grâces, qui me sont indispensables pour persévérer jusqu'à la fin.

Le sort de l'homme est donc décidé d'avance. Est-il, dès lors, dans la possibilité d'atteindre librement sa fin ou de s'en détourner à son gré ?

Oui, l'homme est libre de cette façon. Il peut donc, de son seul gré, accomplir des œuvres méritoires, se maintenir dans le bien ; ou bien, de propos délibéré, faire échec à sa fin dernière, se rendre coupable de désobéissances, puis s'obstiner dans sa révolte. C'est donc, dans le plein exercice de nos prérogatives, que notre conduite concorde avec les prévisions divines. Par suite, si le décret, qui décide de notre éternelle destinée, est fondé sur ces prévisions, il est certainement conciliable avec le libre arbitre, d'autant que tout ce qui nous arrive est intégralement connu d'avance. Præscientia quidem totum includit in cognitione, quia liberum arbitrium, et ejus cooperationem et libertatem, et totum [1]. Au surplus, la prescience divine est nécessairement vraie, adéquate, infaillible quel qu'en soit l'objet. C'est pourquoi le décret de prédestination est irrévocable. Il n'entraîne pas de nécessité de conséquent, c'est-à-dire de cause à effet ; mais de conséquence ou de pure coïncidence entre les décisions de Dieu et les libres déterminations de la volonté humaine. Cette coïncidence est parfaite et l'avenir s'y présente tel que le feront les circonstances de lieux, de temps et de personnes [2]. Toutefois il n'en faut pas conclure que Dieu reçoive du

1. Quoniam causalitas gratiæ et gloriæ attribuitur proprie voluntati ut efficienti, sed scientiæ ut disponenti, et potentiæ ut exequenti ; ideo, etsi prædestinatio importet illa tria, tamen principalius est in genere voluntatis. S. Bon. — Scot. L. I. d. 40. art. 1. q. 2.

2. S. Bon. L. I. d. 40. art. 2. q. 1.

dehors ces éléments d'information ; mais cela procède de la lumière incréée, qui projette ses rayons sur toutes choses, chasse de l'esprit de Dieu jusqu'à l'ombre du doute et met tout en évidence, de telle manière que rien ne peut être ignoré de Lui et qu'il ne peut se tromper en aucune façon. D'où il suit que, dans la prescience divine, tout est montré d'avance jusqu'aux plus menus détails et qu'il n'est pas une circonstance, qui ne soit exactement connue et appréciée [1].

Boëce emploie à ce propos la comparaison que voici. Un homme est placé sur un sommet d'où il peut embrasser d'un seul regard toute une région immense. La campagne est sillonnée de routes et de sentiers allant dans toutes les directions. Le promeneur n'a que l'embarras du choix. Mais quelque chemin qu'il prenne, il ne pourra se dérober aux regards de l'observateur. Or supposez un spectateur qui d'avance verrait s'étaler sous ses yeux toutes les voies, et qui de plus connaîtrait de la même façon l'itinéraire que vous vous êtes tracé, comment pourriez-vous, dès lors, entreprendre à son insu le moindre déplacement ? Eh bien, la divine prescience est cela même. Dieu sait de toute éternité l'emploi que nous ferons de notre temps et les libres déterminations de notre volonté ne lui sont point dissimulées. Oui, rien n'échappe à sa vue de ce qui se passe en nous. Le décret de prédestination, parce qu'il est fondé sur cette vision éternelle, qui englobe le déploiement intégral de notre libre activité, n'est donc ni absolu, ni arbitraire, mais parfaitement conciliable avec l'autonomie du vouloir dans les êtres raisonnables [2].

C'est pourquoi Saint Bonaventure ajoute que, si l'on fait abstraction du décret d'élection, fondé sur la prescience divine, l'on ne pourrait pas déterminer d'avance quels seront les prédestinés et les réprouvés, car il n'est pas possible de fonder une certitude définitive sur les oscillations du libre arbitre [3].

Ce dernier est donc entièrement garanti. La prédestination et la réprobation sont, en effet, l'une et l'autre motivées par le libre usage que l'homme fait de sa volonté.

L'on croirait que Saint Bonaventure a formule avant la lettre une sorte de système apparenté au molinisme. Certains textes

1. Est iterum infallibilis, quoniam est totum posse præsciti complectens ; et ideo in nullo potest falli, nec circumveniri. S.Bon. L. I. d. 40. art. 1. q. 1.,

2. S. Bon. ibid.

3. S. Bon. ibid. q. 2.

donnent à réfléchir et le droit de priorité n'est pas contestable. De toute façon, cette question est encore l'une de celles où la distance de Saint Bonaventure à Saint Thomas est considérable. La volonté de Dieu n'y intervient en aucune façon comme prédéterminante : et cela marque une première différence. De plus, en regard du concours ordinaire de Dieu comme de la grâce, la volonté créée reste une puissance autonome. De là, le pouvoir accordé à l'homme, de faire librement échec à la volonté intentionnelle du Créateur qui, autant que cela dépend de sa Providence, pourvoit équitablement au salut de tous et de chacun [1].

§ V. — *Primat de la volonté. Conclusion.*

Le libre arbitre, qui est refusé à l'animal, est donc, selon Saint Bonaventure, la plus noble prérogative que Dieu ait accordée à l'ange et à l'homme.

Dieu est lui-même la liberté en sa plénitude. Il le faut bien. Car n'est-il pas, bien avant nous, l'Être qui sait et qui se sait l'Être qui veut et qui sait ce qu'Il veut ? Or le libre arbitre, en nous, naît des rapports qui s'établissent entre l'entendement et la volonté. Il est donc affilié indispensablement à l'une et à l'autre de ces deux puissances de l'âme. Par lui-même, il n'est rien de distinct, sinon une modalité qui est inhérente à l'exercice du vouloir pour autant que celui-ci est raisonné. Aussi bien le libre arbitre n'est-il, à tout prendre, que le pouvoir d'agir spontanément et, dans une certaine mesure, librement selon la raison. De là, la notion bonaventurienne de la liberté : *potestas servandi rectitudinem*. Le Séraphique fait d'elle une prérogative, dont le libre exercice doit évoluer dans des limites bien établies. Un certain déterminisme immanent et spontané, en fonction du bien, serait, à l'entendre, la meilleure façon d'être libre.

Dieu est libre de cette manière en raison de la perfection de son être. Les anges et les saints participent par faveur de cette liberté plus parfaite, tandis que, chez l'homme, la volonté est une puissance qui délibère et qui, sujette aux erreurs du jugement pratique, à l'influence des passions, de l'habitude et du milieu, soit ignorance, soit faiblesse, soit entraînement, abdique sa souveraineté. Toutefois, les obstacles qui gênent le plein exercice de son autonomie, ne sont pas insurmontables. L'homme est

1. Cf. S. Bon. L. I. d. 47. q. 1.

libre, en dépit de sa fragilité native. Car, et cela est fondamental, nous sommes les égaux de Dieu en ce qui concerne l'élément négatif de la liberté, qui est l'immunité de la contrainte extérieure [1]. Cette immunité est, selon Saint Bonaventure, essentielle à la liberté. De fait, si l'homme est forcé du dehors à vouloir ce qu'il veut, il n'est donc pas libre. Mais parce que nulle violence ne peut être exercée sur la volonté d'une façon directe, il s'en suit que nous sommes effectivement autonomes. Dieu lui-même respecte intégralement cette autonomie et n'exerce sur la volonté aucune pression par le dehors. L'homme fait donc ce qu'il veut par délibération. Il est rigoureusement responsable quoi qu'il fasse. S'il n'était que libre, il ne ferait, certes rien que de très louable ; mais il est fragile et, de plus, entraîné au mal depuis son originelle déchéance. De là, les défaillances sans nombre, qui enlaidissent et empoisonnent sa vie.

Non déterministe résolu à l'encontre du prédéterminisme physique des partisans de Saint Thomas, Saint Bonaventure, avant Scot, proclame le primat par autonomie de la volonté sur l'intelligence [2]. Dieu est encore, selon lui, la liberté absolue, parce que sa volonté ne peut rien faire que de très raisonnable. Le bienheureux Scot est également en cela l'héritier du passé. Peut-être conviendrait-il de remarquer, à la louange du Docteur Subtil, qu'il garantit d'une façon plus prononcée les prérogatives du libre arbitre, en ce que le péché ne provient pas, selon lui, de l'impuissance de la volonté, mais de l'irrésolution, du manque de vigilance, du défaut de prévoyance et de la haine de l'effort. L'un et l'autre négligent apparemment la preuve de la liberté. Celle-ci est cependant largement exposée dans les écoles de ce temps. Nous en

---

1. Peut-être cette nuance est-elle trop accentuée par M. Gilson. op. cit. p. 395. Il y est dit en effet : « Si nous considérons à part dans le libre arbitre la faculté de vouloir elle se présente à nous comme si essentiellement intangible *qu'elle ne peut pas être en nous moins pleine qu'elle n'est en Dieu.* » Le mot *plein* vise le contenu du libre arbitre ; et donc dit plus que n'a en vue l'auteur.

2. M. E. Gilson op. cit. p. 176 et 177, estime que, dans la pensée de S. Bonaventure, « pas plus en Dieu qu'en l'homme, la volonté n'est première, et c'est pourquoi, dans la mesure où le terme de volontarisme peut éveiller l'idée d'une sorte de primat de la volonté il ne s'applique plus exactement à une telle métaphysique. » Mais on peut parler de primat de la volonté sans être pour cela *volontariste*, selon le sens que M. Gilson entend éliminer. En quoi nous sommes d'accord. Mais la volonté exerce bien sur l'intelligence un pouvoir de direction et enfin la charité est surtout de son ressort. « Le libre arbitre est ce qu'il y a de plus puissant au-dessous de Dieu. » Gilson. op. cit. p. 395.

avons la preuve, pour la période qui s'écoule entre Saint Bonaventure et Scot, dans l'édition récente des *Questions*[1] inédites de Pierre Jean Olive. La démonstration de la liberté y est mise en relief avec un véritable arsenal de preuves. Aussi nous ne saurions trop exprimer notre reconnaissance aux infatigables ouvriers qui, en mettant à jour tant d'écrits ignorés jusqu'à ce jour, contribuent efficacement à une œuvre de vérité, de justice et de classement des valeurs.

S. Belmond. O. F. M.

1. Fr. Petrus Johannis Olivi, O. F. M. — Quæstiones in secundum librum sententiarum. — 2 vol. in 8. édités à *Quaracchi* par les soins de B. Jansen, S. J.

UNICITÉ OU PLURALITÉ DU SENS LITTÉRAL DE LA BIBLE [1]

La dissertation « Polysema sunt sacra Biblia », au titre nouveau, étrange même, est l'œuvre d'un Professeur d'Écriture Sainte qui nous livre le fruit de vingt années de labeur. « Vos pages, lui écrivait un membre de la Commission Biblique, ont le mérite d'être neuves, tout en respirant un ardent amour de la tradition. Elles ont dû vous coûter un travail considérable et je vous félicite de vous être fixé pour tâche de rappeler l'attention des exégètes catholiques sur l'un des problèmes les plus fondamentaux. »

Ce problème n'est autre que celui du sens de l'Écriture Sainte. On sait que les théologiens appellent *sens* dans l'Écriture, la *vérité* que le Saint Esprit a voulu manifester par le texte sacré ; ils distinguent le sens littéral, qui est le sens immédiat des mots pris en eux-mêmes, à la façon des mots humains et le sens spirituel, divinement suggéré par les mots, mais qui n'en sort point avec la même évidence.

Le sens littéral est-il unique ? est-il multiple ? Telle est la question discutée par le R. P. Assouad. Presque tous les exégètes modernes enseignent l'unicité du sens littéral et nient sa multiplicité. L'auteur prétend que cet enseignement est une nouveauté, qu'il est fautif et abusif. Il veut prouver, textes à l'appui, que l'Écriture elle-même, tous les Pères, les Théologiens et les Commentateurs des Saintes Lettres jusqu'au siècle dernier, ont enseigné que la Bible a une richesse de sens, même littéraux, que l'intelligence humaine n'arrive pas à épuiser. Dieu parle et ses paroles sont pour nous une matière féconde à méditation sans fin ; Dieu parle et nous n'aurons pas assez de nos jours pour approfondir les paroles qu'Il nous a livrées.

1. Polysema sunt sacra Biblia — auctore P. Nicolas Assouad, O. F. M. (en trois livraisons in-4° IX-402). En vente, 4, rue Cassette, Paris-VIe.

Ce n'est pas une question de système théologique, c'est une question de fait, et de fait *révélé*. La solution doit en être demandée à la Révélation, c'est-à-dire à l'Écriture et à la Tradition, selon les Conciles de Trente et du Vatican et l'Encyclique « Providentissimus ». Si les textes allégués par l'auteur sont authentiques, si l'interprétation qu'il en donne est exacte, sa thèse est juste et le lecteur attentif et sérieux n'aura qu'à s'incliner.

Telle est bien la manière de procéder de l'auteur. Cependant, comme il doit s'inscrire en faux contre un enseignement aujourd'hui commun, on conçoit que son exposé est souvent polémique et de plus il lui est nécessaire de préciser les notions fondamentales, dont la confusion, selon lui, a causé toute l'obscurité de la question. De là, trois grandes divisions de l'ouvrage : notions préliminaires — preuve par l'induction — par la déduction. Ces mots que tout le monde comprend, prendront tout leur sens dans le développement de chaque partie.

***

Le premier chapitre de la première partie expose les notions nécessaires sur le sens littéral et sa division en sens propre et figuré.

Tout mot présente un double élément : le signe et la chose signifiée ; dans le langage parlé le signe est le « mot », dans l'écriture on l'appelle « lettre », d'où nous pouvons dire indifféremment le sens des mots et le sens littéral.

Le sens est « le concept de l'esprit extériorisé par un signe. Ce concept est appelé chose signifiée, il est l'élément formel de la parole et de l'écriture. »

Si le mot désigne les choses directement et immédiatement, il est pris dans son sens propre, sens pour lequel le mot a été établi. Si, au contraire, il désigne les choses indirectement et médiatement, le mot est pris dans un sens figuré ou métaphorique, c'est-à-dire celui pour lequel il n'a été inventé que secondairement, encore qu'il doive exister une analogie entre les deux sens ; cette analogie est le fondement de la métaphore, e. g. le mot agneau signifie proprement l'animal et métaphoriquement la douceur de tel homme. d'où ces conséquences : a) au sens propre, il n'y a aucun intermédiaire entre le signe et la chose signifiée, entre le mot exprimé et le concept de l'esprit, tandis

qu'au sens figuré entre les deux s'interpose l'image; b) au sens propre, le signe est simple, il n'y a en fait que le mot ; au sens figuré, le signe est composé du mot et de l'image. — Au sens propre, il y a donc deux éléments, le mot et la chose signifiée ; trois au sens figuré, le mot, l'image et la chose signifiée : seuls le mot et l'image font que le signe est composé. Quelle que soit la langue employée, pour que la métaphore subsiste à travers toutes les traductions, il faut que l'image évoquée soit la même. Il sera donc moins exact de dire, comme le font certains, que la métaphore exprime immédiatement le concept de l'esprit.

Le sens littéral des métaphores vient plus des choses signifiées par les mots que des mots eux-mêmes. Ce qui nous empêchera de confondre le sens métaphorique et le sens mystique. Le sens littéral métaphorique tire son origine des choses envisagées comme mots ou à la place des mots ; le sens mystique a sa source dans les choses envisagées comme choses.

Ces notions préliminaires établies, le deuxième chapitre explique le sens mystique que le P. Assouad appelle la « *métaphore divine* ».

Il faut tout d'abord distinguer quand le *sens* est fourni par un *mot* et quand il est fourni par un *fait*. Dieu seul peut parler par les *faits*, car seul il peut les agencer *dans l'histoire*, comme nous les mots dans une phrase.

Le sens littéral métaphorique est composé. La métaphore divine est également composée mais autrement. Dans le premier cas, l'image n'est qu'un intermédiaire ; dans la métaphore divine, l'image est tout à la fois le signe et la chose signifiée, elle est moyen et terme, elle entre dans la catégorie des êtres dits historiques. Donc chaque fois que le sens littéral et le sens mystique sont unis dans un passage de l'Écriture, le sens littéral doit appartenir à l'objet matériel de l'histoire. Or seuls pourront appartenir à cet objet les faits vraiment historiques. C'est pourquoi, du moment qu'un texte peut avoir plusieurs sens, si le premier sens — toujours littéral — n'appartient pas à l'histoire mais à toute autre science, par exemple à la métaphysique, alors cette pluralité des sens est littérale. Ainsi supposons que ce texte de la Genèse : « *Requievit Deus in die septimo* » soit susceptivle de plusieurs significations, a priori nous pouvons dire qu'il est polysème, parce que le premier sens n'a pas pour base un fait historique mais une vérité transcendantale, qui ne peut servir de type proprement dit.

Il n'existe donc de sens mystique (typique, spirituel) que lorsque le sens littéral est historique, c'est-à-dire décrivant un fait libre, et humain, que ce fait est prophétique, c'est-à-dire signifiant le Christ et l'Église.

Le fait est le type ; la réalité signifiée, l'antitype.

L'antitype est historiquement postérieur au type, mais antérieur par la dignité, la plénitude, v. g. : le règne de David signifie le règne du Christ.

L'auteur, par de nombreux extraits, montre que ses adversaires se forment une idée identique à la sienne, du type biblique qui doit avoir un fondement historique.

Il y a donc deux sortes de pluralité des sens dans la Bible. La première est de foi divine et acceptée de tous, le Père Assouad l'appelle historico-typique, c'est-à-dire typique et littérale ; l'autre, baptisée pour plus de commodité « Polysémie » consiste uniquement dans la pluralité du sens littéral :

Délivrez-nous du mal et du malin ; — Donnez-nous notre pain — quotidien et eucharistique.

C'est ce dernier sens que rejettent les exégètes modernes, à tort suivant l'auteur de la « Polysémie », car ils enlèvent à la richesse et à la simplicité de l'Écriture et en même temps ils sont opposés à l'enseignement des Pères, Aussi montre-t-il en quelles absurdités et contradictions sont tombés les auteurs modernes pour avoir méconnu cet enseignement.

Le chapitre troisième expose la vraie nature de la Polysémie basée sur la doctrine de Saint Augustin et de Saint Thomas.

La Polysémie n'est pas « tout ce qu'un lecteur peut ou veut comprendre de pieux et de vrai en lisant la Bible » comme l'écrit le Père Portalié, faussant en cela la pensée de Saint Augustin, qui, lui, nous parle d'un sens qui édifie la charité, tout en respectant la doctrine. Il suffirait pour le bien comprendre de lire le XIIe livre des Confessions ; mais voici un texte qui résume clairement la pensée du grand Docteur : « Quand nous découvrons plusieurs sens pour un passage du texte sacré, lors même que nous échappe le sens de l'auteur, nous pouvons sans aucune crainte, admettre ces sens, pourvu qu'ils cadrent avec d'autres passages de l'Écriture. Mais le lecteur doit chercher à atteindre le sens voulu de l'auteur inspiré, soit par d'autres textes bien clairs, soit en constatant que les sens découverts ne s'opposent aucunement à la foi. Car, sans doute, l'auteur a pu avoir cette

même conception puisque l'Esprit Saint qui l'a inspiré, a prévu cette interprétation et même a veillé à ce qu'elle voie le jour. Pourquoi, en effet, serait elle trop large cette vigilance divine, qui, s'exerçant sur l'Écriture, ferait que les mêmes paroles soient susceptibles d'interprétations multiples, d'ailleurs en parfaite harmonie de sens avec d'autres passages ? » [1].

Cette citation suffira pour préciser la pensée de Saint Augustin, pour dégager son exégèse de la note de subjectivisme et pour montrer que la Polysémie est, chez ce Docteur de l'Église, une doctrine mûrement réfléchie et non « une opinion pieuse et personnelle »

La définition théologique et scholastique de la Polysémie, l'auteur l'emprunte à Saint Thomas : « Elle est cette propriété surnaturelle qui fait que toute vérité est vraiment un sens littéral, pourvu qu'en sauvegardant l'ensemble du texte, elle fasse corps avec l'Écriture [2] » Les vérités ainsi déduites des textes sacrés doivent, par leur relation avec la foi et les mœurs, intéresser directement et immédiatement le salut. Mais même alors, il faut que nous puissions découvrir ces vérités dans le texte primitif lui-même et non dans une traduction.

Il y a dans l'Écriture des ambiguités, des équivoques ; Saint Grégoire, Pape, nous parle « des obscurités de la Bible, voulues de Dieu pour manifester plus de vérités, de merveilleuse façon [3] ». Ces mots « ambiguités », « équivoques » n'ont pas ici le sens péjoratif, ils signifient simplement la multiplicité des sens, enve-

1. Quando autem ex eisdem Scripturae verbis, non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum scripturarum doceri potest : id tamen eo conante qui divina scrutatur eloquia, ut ad voluntatem perveniatur auctoris, per quem scripturam illam sanctus operatus est Spiritus : sive hoc assequatur, sive aliam sententiam de illis verbis, quae fidei rectae non refragatur, exsculpat, testimonium habens a quocumque alio loco divinorum eloquiorum. Ille quippe auctor in eisdem verbis quae intelligere volumus, et ipsam sententiam forsitan vidit ; et certe Dei Spiritus, qui per eum haec operatus est, etiam ipsam occursuram lectori vel auditori, sine dubitatione praevidit ; imo, ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit. Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari ? » (De Doctr. Christ. III. 27).

2. De Potentia q. IV a. I. « Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae scripturae aptari, est ejus sensus ».

3. In Ezech. l. I. hom. X n. 31 : « In sacro eloquio ideo aliquid obscure dicitur ut dispensante mirabiliter Deo, multipliciter exponatur ».

loppés d'une certaine obscurité, qui convient d'ailleurs à la dignité de la Parole divine, si riche de significations. Saint Bonaventure [1] affirme qu'il n'y a, bien au contraire, aucune inconvenance à admettre la possibilité de cette pluralité des sens dans les Livres Saints.

Il est clair que si de tels Docteurs prônent la Polysémie, les auteurs modernes font preuve d'une grande audace en la taxant « de mortelle et de destructive de toute exégèse scientifique ».

Remarquons encore qu'il y a des passages de la Sainte Écriture dont la signification multiple ne peut être ramenée à la pluralité historico-typique ; dans ce cas les adversaires de la Polysémie (i. e. pluralité littérale) la remplacent par un « sens littéral complet, et un composé de plusieurs sens partiels ». Évidemment une semblable explication masque une défaite.

Il y a donc Polysémie quand plusieurs idées voulues sous le même vocable ne peuvent être comprises dans la même définition : mais si ces idées, si nombreuses soient-elles, conviennent à la même définition, il n'y a qu'un seul sens littéral.

Ces notions et d'autres semblables expliquent le sens exact de la Polysémie ; elles éclairent les exemples cités par l'auteur ; à leur tour les exemples feront mieux comprendre la Polysémie, tout en montrant l'importance du problème débattu. Ces exemples scripturaires, l'auteur en donne un certain nombre à la fin de sa première partie, réservant l'explication détaillée à la deuxième partie : La Preuve Inductive.



Déjà cette ébauche de preuve établit la légitimité de la thèse ; mais l'auteur va plus loin et il affirme que de nombreux textes scripturaires sont d'une intelligence difficile pour l'exégète partisan de la monosémie, alors que la Polysémie les éclaire d'une lumière moins imparfaite et nous fait retrouver la grande tradition patristique qui donne tant d'ampleur à l'interprétation des Livres Saints, y découvrant l'essentiel de la doctrine et les sources de la piété chrétienne.

Aussi nul ne s'étonnera « de l'affirmation catégorique qu'est l'exposé du thème de la « Pars Inductiva » : « Dantur in Scriptu-

1. De donis Spiritus S. « In eadem littera sunt sententiae variae. Nec est inconveniens aequivoco multipliciter posito uti aequivoce ».

ris loca quaedam celebratissima quorum polysemus intellectus tot tantisque fulcitur atque intimatur argumentis, ut in dubium sane vocari nequeat quin haud levem eo ipso subeat jacturam vel divina ipsarum Scripturarum auctoritas, vel Ecclesiae seu ordinarium seu solemne magisterium infaillibile » : Vouloir expliquer certains textes sacrés autrement que par la Polysémie serait courir le risque de ruiner l'autorité de l'Écriture Sainte et de l'Église.

La thèse est osée ; sûr de sa doctrine l'auteur n'hésite pas. Ne nous a-t-il pas dit ailleurs que les textes sont innombrables qui postulent une explication pluraliste ? Mais il se borne à cinquante cinq textes, dont les cinq premiers ont trait au mystère de la Très Sainte Trinité, vingt-cinq au mystère de l'Incarnation et les vingt-cinq du chapitre troisième à des sujets plus variés.

Nous sommes mis d'abord en présence des deux premiers versets de la Genèse (I, I-2) : « In Principio creavit Deus coelum et terram... Et Spiritus Dei ferebatur super aquas ». Le premier sens de *In principio* est clair, c'est le commencement du temps ; mais il peut signifier et il désigne en effet la personne du Verbe. Le mot *Deus*, dans un premier sens, dira la divinité, dans le second, Dieu le Père. L'expression *Spiritus Dei* peut être un attribut divin, l'énergie créatrice de Dieu, elle désigne également bien la troisième personne de la Sainte Trinité.

Les preuves de ces sens divers existent, longuement exposées par l'auteur. Je les résume. Un passage de Saint Paul nous donnera d'abord l'analogie de doctrine demandée par Saint Augustin.

« In *Ipso* — qui est le Christ Jésus — condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia... Omnia per Ipsum et in Ipso creata sunt... et omnia in Ipso constant... qui est *Principium* » (Coloss. I-16-18).

Après Saint Paul, c'est la liturgie qui donne le sens de *Christ* ou *Verbe* aux premiers mots de la Genèse : « Oremus... Domine Jesu Christe... ; et tu, qui es principium et finis, in quo *Principio* Deus Pater ab initio cuncta creavit... » Pontifical Romain, pour la bénédiction et la pose de la première pierre d'une église.

Le Pape Boniface VIII donne la même interprétation dans la Bulle « *Unam sanctam* » : « Quicumque igitur huic (spirituali Romani Pontificis) potestati a Deo sic ordinatae resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia quod falsum et haereticum esse judicamus, quia testante Moyse, non in principiis,

sed *Principio* coelum Deus creavit et terram ». Dans le cas présent et dans le précédent, il s'agit d'une interprétation directe d'un texte sacré et indirectement le sens est défini ; même les auteurs modernes opposés à la thèse du P. Assouad adoptent son point de vue : « Les papes et les conciles définissent indirectement le sens des textes bibliques quand ils les citent comme preuves des vérités dogmatiques ou morales qui sont l'objet de leurs définitions directes ». (Mangenot — Dict. Vig. Herméneutique, col. 622)

Est-il besoin d'autres preuves ? En tout cas le R. P. qui veut que sa thèse soit inébranlable fait appel au témoignage de nombreux écrivains ecclésiastiques , théologiens et Pères. Voici les latins : Albert le Grand, Saint Bonaventure : « Ubi etiam insinuatur Trinitas aeterna, scilicet Pater in nomine Dei creantis, Filius in nomine Principii ; Spiritus Sanctus in nomine Spiritus Dei »[1] Les citations de Saint Thomas, d'Alexandre de Halès, d'Innocent III, de Raban Maur et de tant d'autres sont aussi décisives. Je donne une partie du texte de Saint Jérôme, il me semble remarquable entre tous : «... Magis itaque secundum sensum quam secundum verbi translationem de Christo accipi potest, qui tam in ipsa fronte Geneseos, quae caput librorum omnium est, quam etiam in principio Joannis Evangelistae, coeli et terrae conditor approbatur. Unde et in Psalterio de seipso ait : In capitulo libri scriptum est de me, id est, in principio Geneseos. Et in Evangelio : Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil... Et Spiritus Dei... Ex quo intelligimus non de Spiritu mundi, ut nonnulli arbitrantur sed de Spiritu Sancto, quia et ipse vivificator omnium a principio dicitur. Si autem vivificator, consequentur et conditor. Quod si conditor et Deus »[2]. Le XIIe livre des Confessions de Saint Augustin qui expose la doctrine du grand Docteur sur l'interprétation des Saintes Lettres, est également un commentaire des premiers versets de la Genèse ; il suffit de le lire pour être pleinement convaincu qu'il admet l'explication pluraliste et littérale de ces passages et dans le sens indiqué ici.

Il est inutile, me semble-t-il, d'allonger indéfiniment les citations des auteurs ; le R. P. Assouad ne se lasse pas, c'est son devoir. Les latins sont venus apporter leur témoignage, voici les grecs et ils sont nombreux, ce sont également les plus célèbres : nom-

1. Breviloq. II-V.
2, Lib, hebraicarum. Quaest. in Gen.. I.

mons Saint Cyrille d'Alexandrie, Saint Basile, Saint Athanase, Saint Irénée, Saint Justin.

La Synagogue elle-même est invitée à venir témoigner : « Les docteurs de la Synagogue n'ignoraient pas que le mot « *Reschit* » prête à cette interprétation (trinitaire) — Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que le principal livre cabalistique, le *Zohar* dit formellement que le terme *rešit* est un des noms de la Divinité et qu'il désigne le Verbe, la Sagesse éternelle ; que ce mot, au commencement de l'Écriture, a pour préfixe la lettre « *beth* ». dont la valeur numérique est deux ou deuxième, parce que le Principe est le deuxième dans l'ordre du nombre divin ; enfin que *rešit* est au singulier, parce qu'il dénote une seule et même personne [1] ». La même tradition rabbinique voit dans le *Spiritus Dei* du deuxième verset le « Saint Esprit, indivisible d'avec les deux autres Personnes du Très-Saint ».

Nombreux sont également les écrivains ecclésiastiques qui, du XIVe siècle à nos jours — même parmi les adversaires de la polysémie —, interprètent dans les sens indiqués les deux versets de la Genèse. Ils ne sont que nommés, les références simplement indiquées. Peut-être, et même sûrement, est-il de ces auteurs qui sont parfaitement inconnus. Il en reste assez et bien connus ceux-là, dont on peut, à loisir, consulter les livres et y vérifier les passages allégués. Qu'est-ce à dire, sinon que la *Polysémie*, si combattue, doit être appliquée dans certains cas et que ses opposants, qu'ils le veuillent ou non, sont contraints de recourir à elle, alors qu'ils oublient leur propre thèse. L'auteur de la *Polysémie* ne manque pas de relever ces inconséquences, parfois violemment, jamais sans raison. C'est la partie amusante du livre. Le R. P. Assouad est impitoyable ; son ironie ne s'en laisse imposer par aucun nom ; ni le R. P. Lagrange, ni M. Lesêtre, ni M. Mangenot, ni le R. P. Talon, ni — mais il faudrait ici encore allonger indéfiniment la liste — ne trouvent grâce à ses yeux, lorsque leurs affirmations de théoriciens sont contredites (et parfois avec éclat) par leurs affirmations de commentateurs.

Il est évident que dans un simple exposé, on ne peut relever tous les exemples, d'autant que le procédé est à peu près le même que pour les premiers versets de la Genèse. Le texte scripturaire est donné avec ses sens divers, suivant la Polysémie, et les témoins anciens et modernes viennent justifier ces interpré-

1. Drach. « De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue ». (1.286-306).

tations. Que l'on se reporte donc au livre lui-même, qu'on lise attentivement le détail des textes présentés et les explications données, peut-être alors si l'adhésion n'est pas complètement accordée à la Polysémie, on en sera, à coup sûr, ébranlé, et on appréciera avec moins de mépris une thèse qui, après tout, a pour elle d'illustres tenants et de longs siècles d'existence.

La *Christologie*, c'est-à-dire dans l'ouvrage présent, les textes qui nous révèlent le Verbe Incarné, fournit la matière du deuxième chapitre. Le succès ne semble pas moins complet, d'autant qu'ici encore, les adversaires donnent eux-mêmes des armes à l'auteur ; et il en profite les remerciant ironiquement de ce secours forcé.

M. Lesêtre, *coactus veritate*, use ainsi de la Polysémie dans son commentaire du psaume 30 : « Le Seigneur en croix a prononcé les paroles du v. 6, et les vv. 10-16 expriment *très exactement* les sentiments du Messie pendant sa passion ». Admirez maintenant son étrange conclusion : ce psaume ne serait pas messianique ! Faut-il d'ailleurs s'en étonner, puisque les exégètes modernes n'admettent que cinq psaumes messianiques ? !

Pour éviter la pluralité du sens littéral, Knabenbauer adopte la *plénitude* des sens : « Les passages du psaume 68 se rapportant au juste, ont un sens plein et parfait si on les applique au Christ ». N'est-ce pas, avec d'autres mots, user de la Polysémie ?

M. E. Pannier, dans l'introduction au *Nouveau Psautier*, n'est pas moins affirmatif et polysémiste lorsqu'il écrit : « Les Psaumes relatifs à Jérusalem, sa beauté, ses triomphes, ses destinées messianiques, sont des chants prophétiques qui ont *bien plus* en vue l'Église et la Jérusalem céleste que celle de la terre ».

Il faudrait également citer le P. Lagrange et M. Mangenot qui, malgré des hésitations et des retours, ne peuvent s'empêcher d'abonder dans le sens du P. Assouad et donc de la tradition patristique.

Mais on doit se borner et se contenter de cueillir deux citations dans la série des 25 textes qui ont trait au Verbe Incarné et à la Vierge Marie.

« Inimicitias ponam inter te et Mulierem et semen tuum et Semen illius ; Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. » (Gen. III-15). Voici, en résumé, l'explication de ce texte par le Pape Pie IX : Les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont toujours entendu dans ces paroles la sainteté de la Vierge Marie et sa victoire sur l'ennemi du genre humain. Cet

oracle désigne *clairement* et *ouvertement* le Rédempteur et Marie, sa Mère ; les inimitiés qu'il souligne, sont celles qui existent entre eux et le démon. Le Christ est notre médiateur, sa Mère lui est associée pour briser la tête du serpent infernal. Rien de plus clair. Ce n'est pas l'avis des partisans de l'unilittéralisme : « Pour d'autres exégètes catholiques, le protévangile n'est messianique qu'au *sens spirituel*. La prophétie divine vise directement Ève et sa descendance, qui sont des figures prophétiques du Messie et de sa Mère, vainqueurs du démon... Finalement, je me range à cette interprétation spirituelle [1] ». Il est difficile de s'opposer plus fortement à l'enseignement doctrinal de Pie IX ! Le verset de la Genèse s'entend assurément d'Ève, de sa descendance et du serpent, mais il est littéralement vrai, appliqué à Marie, à son Divin Fils et au démon. N'oublions pas d'ailleurs que le sens spirituel est historique.

« Et signum magnum apparuit in coelo : Mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim : et in utero habens clamabat parturiens et cruciabatur ut pariat ». (Apoc. XII 1-2). Pie X, dans son Encyclique du 2 février 1904, ne craint pas d'avancer que personne n'ignore que cette femme est Marie la Vierge Mère. Elle nous a enfantés dans la douleur à la vie parfaite et au bonheur du ciel. Faut-il donc penser que Pie X se trompe quand on entend des modernes enseigner sans ambage que « cette femme n'est pas la Sainte Vierge, à laquelle ne conviennent pas les traits de la prophétie ; ce n'est pas simplement la société chrétienne qui n'a pas donné naissance au Christ, mais plutôt la société juive qui, par Marie, a donné naissance au Christ, dès la Pentecôte est devenue la société chrétienne et enfante constamment des fidèles » [2].

Funestes effets de l'exégèse moderne, et que l'auteur de la Polysémie semble avoir raison quand il se lamente de voir les vastes et savants dictionnaires de Théologie et d'Écriture Sainte, rongés par le vers destructeur de l'unicité du sens littéral !

Les vingt-cinq textes sur des sujets variés, expliqués dans le troisième et dernier chapitre de cette *Pars Inductiva* ne font qu'appuyer et fortifier la thèse de l'auteur. D'aucuns s'effrayeront peut-être des conséquences d'une telle doctrine ; mieux vaudrait

1. Mangenot — Dict. Genèse 1211-1212.
2. Man. Bibl. IV. 766.

plutôt se réjouir d'être ramené, rudement parfois, à la pure tradition patristique : ce n'est pas le dogme qui en souffrira.

***

« Que la pluralité des sens littéraux de l'Écriture ait été admise par quelques anciens, c'est reconnu mais elle est aujourd'hui unanimement rejetée et les anciens qui en connurent le principe n'en ont pas fait un usage aussi immodéré que le Père Assouad [1] ».

Les pages précédentes, bref résumé du copieux fascicule deuxième de la Polysémie ont montré le cas qu'un lecteur sans parti pris doit faire de l'accusation d'immodération dans l'usage du principe pluraliste. La « Pars Deductiva » non moins étoffée de riches citations, prouvera surabondamment que l'antiquité chrétienne toute entière — et non *quelques* anciens — n'a pas seulement affirmé la Polysémie, « elle l'a clamée ».

Parmi les témoins, les défenseurs, les maîtres même de la thèse pluraliste, il convient de nommer en première ligne Saint Augustin, Saint Thomas, Saint Bonaventure. Leur rôle en cette affaire a été prépondérant et grande est la place qui leur est réservée dans la dernière partie de cette étude.

Les passages typiques de Saint Augustin ne manquent pas. Le P. Assouad les accumule, nous donnant par là l'impression que le grand Évêque est le principal défenseur, disons aussi le théoricien de la Polysémie. Fait si patent que le R. P. Talon voudrait que l'on pût arracher ces pages de son œuvre, parce que la doctrine qui y est si manifestement exposée est, à son dire, absurde et destructive de toute exégèse scientifique [2].

Chacun peut revenir aux citations fournies précédemment, et l'on comprendra que dans ce bref exposé, on ne puisse citer à pleines mains, comme nous y inviterait l'abondance du P. Assouad. Je me limiterai forcément : « Ainsi donc, quand l'un me dit : Le sens de Moïse est celui-ci ; qu'un autre me répond : Non, c'est celui que je présente ; je crois obéir à la charité en leur disant à tous deux : Pourquoi ne pas adopter ces deux sens, s'ils sont vrais tous les deux ? Que si quelqu'un voit dans ces paroles un troisième, un quatrième sens vrai et d'autres encore, pourquoi n'admettrions-nous pas qu'il avait en vue toutes ces vérités,

1. Dom Capelle dans la Revue Bénédictine (1922-70).
2. Recherches des Sciences Religieuses — Janvier 1921.

celui par qui Dieu a proportionné ses Saints Livres à l'intelligence de tant d'hommes qui devraient y trouver des sens vrais quoique différents ! ... oui je crois que dans ces paroles il a eu en vue, il a exprimé toutes les vérités que nous y avons découvertes et même d'autres dont on n'a pas parlé, qu'on n'a pas encore aperçues, mais qu'on peut y trouver un jour [1] ».

« Comme une source d'où s'échappent de nombreux canaux, portant au loin le tribut de ses ondes, est plus abondante à sa naissance que chacun des ruisseaux qui en jaillissent ; de même le récit de votre serviteur, qui devait servir à tous les ministres de vos oracles, *contient en peu de mots un immense fonds de vérité*, où chacun peut puiser à son gré, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre, tous pour les développer aux nations [2] ».

« Utile est autem ut de *obscuritatibus divinarum Scripturarum* quas exercitationis nostrae causa Deus esse voluit, *multae inveniantur sententiae*, cum aliud alii videtur, quae tamen omnes sanae fidei doctrinaeque concordent [3] ».

Théoricien de la Polysémie, Saint Augustin la met en pratique nous l'avons constaté dans la deuxième partie ; les soixante-douze citations apportées par le P. Assouad le confirment et l'on s'étonne d'entendre un critique moderne se demander « pourquoi Saint Augustin n'a pas eu recours *une fois* à cette méthode qu'on déclare être la sienne [4] ».

Et dans le texte de sa Polysémie, et dans ses répliques à la Revue Biblique, l'auteur se plaint d'être contraint de défendre la doctrine du Docteur Angélique contre ses propres frères, ceux qui se proclament les seuls vrais héritiers de sa pensée. Que Saint Thomas soit pluraliste, tout ce que nous avons vu jusqu'ici le prouve amplement. Mais les témoignages abondent sous la plume du Père Assouad et nous n'aurons que l'embarras du choix dans les soixante seize citations qui remplissent vingt-six pages du troisième fascicule de la Polysémie.

Voici d'abord un texte capital et de si grande importance aux yeux de l'auteur qu'il le place en exergue et comme finale de l'article consacré à Saint Thomas : « Omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est ejus

1. Confessions XII-31.
2. Confessions XII-27.
3. Ad Paulinum ep. 149. 34.
4. Cité par l'auteur p. 284-285.

sensus. [1] », ce qu'il traduit un peu brièvement, par : Toute interprétation *vraie* de l'Écriture, en est la vraie interprétation ».

« Videtur quod prophetae semper cognoscant ea quae prophetant... Sed contra.. Secundum tamen quod quia mens prophetae est instrumentum deficiens, est dictum, etiam veri prophetae *non omnia* cognoscunt quae in eorum visis, aut verbis, ant etiam factis Spiritus Sanctus intendit [2] ». Si les prophètes ne connaissent pas tout ce qu'il y a dans leurs visions, ils en connaissent quelque chose et seulement quelques-unes, c'est que *souvent* plusieurs choses peuvent se trouver dans les paroles que leur inspire l'Esprit Saint. D'où cette conclusion du R. P. Pesch : « Ergo dicendum non est in verbis Scripturae Sacrae non posse ullum verum sensum, quem scriptor humanus non intenderit : le vrai sens de l'Écriture n'est pas uniquement celui adopté par l'écrivain humain ».

Terminons par ces deux textes significatifs : « Auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimodo exponitur, salva tamen fide, quia majori veritate eam Spiritus Sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit » et : « Ad dignitatem divinae Scripturae pertinet ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit. [3] ». La dignité de la Sainte Écriture exige la pluralité du sens littéral ; textes si clairs qu'ils contraignent un rédacteur de la Revue Biblique à cet aveu. « L'opinion qu'il ne peut y avoir qu'un sens littéral dans l'Écriture Sainte paraît bien établie, mais pourquoi s'obstiner à vouloir la prêter à Saint Thomas, quand celui-ci en disciple respectueux de Saint Augustin, *soutient expressément* le contraire [4] ».

Après Saint Thomas, Saint Bonaventure [5]. Certes les exemples apportés par l'auteur visent partout la multiplicité des sens spirituels. Mais en affirmant cette fécondité du sens spirituel les paroles du Docteur Séraphique semblent s'étendre à tous les sens ; car il n'y a pas plus de raisons de l'admettre pour l'un que pour l'autre. Il explique la parabole des trois *boisseaux* de farine,

1. De potent. 4-1.
2. II. Sent. II-175.
3. II. Sent. XII-2-27.
4. R. B. 1903-446.
5. Études franciscaines 1924. t. 36. p. 556.

qui n'ont que le sens spirituel et il remarque que les divers auteurs y ont reconnu divers sens spirituels ; il conclut que tous sont vrais : « Ex his igitur apparet quomodo una re parvula Spiritus Sanctus varios intellectus exterius edoxit per sanctos suos, ut ex hoc appareat multiformis sapientia Dei, quae ad modum mulieris fermentum in satis abscondit [1] ».

Cependant, dans le *de reductione artium ad theologiam* Saint Bonaventure semble nier la pluralité des sens littéraux : « Sicut unum sit secundum litteralem, est tamen triplex secundum sensum mysticum et spiritualem ». L'auteur, par d'autres passages du même Docteur, montre qu'il faut entendre cette unicité, du sens *principal* mais qu'à ce sens principal il peut s'en ajouter d'autres secondaires qu'il appelle *adaptés* : « Una scripturae multis modis potest exponi : unus tamen principalis et litteralis intellectus : plures tamen esse possunt per adaptationem ». Et cette adaptation n'est pas une simple accomodation, car les deux sens sont voulus et garantis par l'auteur sacré.

Dans un second chapitre l'auteur groupe les citations de trois grands docteurs latins : Saint Ambroise, Saint Jérôme, et Saint Grégoire.

Vingt-quatre textes du premier permettent de le ranger parmi les commentateurs pluralistes de l'Écriture. Pour Saint Ambroise, en effet, les paroles de la Bible ont un sens multiple : sermo Scripturae « sermo multorum » ; non enim una tantum figura, sed multiplex in divinis Scripturis esse consuevit, ut unus sermo species comprehendat [2] ». Les autres passages prouvent que Saint Ambroise allie la pratique à la théorie de l'interprétation pluraliste.

Saint Jérôme, le plus savant des commentateurs de l'Écriture Sainte n'a pas l'ombre d'une hésitation, témoin cette phrase si nette : « Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba. Parum dixi ; pro merito voluminis, laus omnis inferior est : in verbis singulis multiplices latent intelligentiae [3] ». Le Père Assouad rapproche ce passage d'une affirmation toute opposée du R. P. Allo : « Il n'y a pas de doute sur l'unicité de signification (du livre de l'Apocalypse) [4] ». Donc Saint Jérôme est poly-

1. In Lucam 13-21.
2. De obit. Val. Consol.
3. Ad Paulinum ep. 53.
4. Revue Biblique 1909. 529-30.

sémiste et nombreuses sont les pages où il affirme ce sentiment, nombreux également les textes sacrés qu'il explique en ce sens. L'auteur en cite beaucoup, on devine sa récolte de citations encore plus abondante, mais à lire attentivement les soixante dix-sept textes apportés, on sera quand même pleinement convaincu. Il semblera parfois que ce Docteur soit allé un peu loin dans l'affirmation de son idée : « Singuli sermones, syllabae, apices, puncta, in divinis Scripturis, plena sunt sensibus [1] ». C'est une hyperbole ; elle indique au moins la conviction de ce savant interprète de l'Écriture. Ne nous dit-il pas ailleurs que quel que soit le livre sacré qu'il étudie, Moïse ou quelqu'un des Prophètes, à travers leurs mots il veut toujours considérer le Christ ? Oui, le Christ pour qui tout a été dit et fait.

Des dix-sept citations tirées des livres de Saint Grégoire, je n'en veux transcrire que deux, courtes mais lumineuses. In exponendis quarum « magna sunt volumina sententiarum et cumuli sensum respui non debet quidquid sanae fidei non resistit [2] ». C'est-à-dire qu'il accepte les nombreux sens de l'Écriture qui ne contredisent pas la foi.

« Plerumque in sacro eloquio ideo aliquid obscure dicitur, ut dispensante Deo multipliciter exponatur [3] ».L'obscurité relative de la Bible est voulue pour nous manifester plus de vérités sous un seul vocable : in uno quod loquitur, multa simul intuitur.

Le R. P. Pesch avoue que Saint Grégoire est un partisan de la doctrine pluraliste et qu'il s'en sert [4]. Pourquoi affirme-t-il dans un autre endroit, que seul parmi les Pères, Saint Augustin accepte et pratique cette exégèse [5] ?

Le seul Saint Augustin ! Nous venons de voir ce qu'en pensaient et en faisaient Saint Jérôme, Saint Ambroise, Saint Grégoire. Il ne sont pas les seuls et continuant de feuilleter les pages de la « Polysémie » nous y voyons cités tous les pères de l'Église, tous les écrivains ecclésiastiques et de tous les siècles de l'Église. Ce sont d'abord les Latins, puis les Grecs, aussi nombreux, aussi importants. Il en coûte de ne pas les citer surtout quand il s'agit d'un Saint Jean Chrysostome, d'un Saint Basile.

1. Ad Ephes. 3, 5.
2. In Ezech. hom. 6. 13.
3. In Ezech. hom. 10. 31.
4. Pesch, p. 125 cité par l'auteur.
5. Pesch, cité par l'auteur, p. 557.

Nous terminerons par ce passage de Saint Alphonse de Liguori : « De ce texte : « Ego hodie genui te » il y a trois sens littéraux voulus par l'Esprit-Saint... Ainsi Saint Augustin a-t il raison de dire que ce passage s'entend littéralement de la génération éternelle... Le second sens littéral s'entend de la résurrection de Jésus-Christ. —Le troisième sens également littéral s'entend de la génération temporelle du Christ selon la chair ».

Saint Alphonse enseignait au XVIIIe siècle. La manière dont il parle de la pluralité des sens littéraux montre que leur authenticité était chose admise alors et reconnue de tous.

A coup sûr. toutes les citations ne sont pas également significatives et, prises isolément, n'emporteraient pas la conviction. Mais leur masse abondante, leur surabondance force la réflexion et fixe l'attention sur un problème trop dédaigné. Une doctrine qui a régné tant de siècles et qui a eu l'approbation de tant de docteurs mérite mieux que le dédain, et vouloir la ressusciter ne doit pas précisément exciter une ironie méprisante [1].



Ce beau travail de restauration de la tradition sera-t-il inutile ? Le R. P. Nicolas Assouad restera-t-il encore longtemps le seul tenant théorique de la doctrine des siècles passées ? Il ne paraît pas. Son ardeur combative, servie par une documentation de première main, lui a déjà procuré des amis et des partisans. Le livre s'achève d'ailleurs sur un souvenir ému à un collaborateur, le R. P. Weiss, dominicain, qui lui envoyait en 1914, le 11 mai, ces marques de son assentiment : « summa cum libertate profiteri me in Scripturis non tantum duplicem, sed multiplicem sensum (litteralem) invenire et revereri... ut Apostoli, ut S. S. Patres, ut omnia instituta S. Ecclesiae identidem monstrant et docent... »

Plus récemment, le professeur d'Écriture Sainte du Séminaire de Bruges annonce à l'auteur qu'il n'est plus seul, que lui et d'autres confrères suivent avec intérêt le bon combat qui les passionne et le développement d'une doctrine qu'ils acceptent désormais comme la leur.

De beaux jours encore s'annoncent sans doute pour une exégèse qui donne à la Parole révélée sa pleine valeur et toute

1. Je pense à l'article si déplaisant, en ce sens, du R. P. Lagrange, R. B. 1922. 141-2.

son importance. « O magna abundantia Scriturarum, quam nemo possit humano ingenio *comprehendere !* » De ces paroles de Saint Ambroise, je ne puis donner de meilleur commentaire que ce passage du R. P. Bainvel, conclusion toute naturelle de ce travail : « L'un des caractères de la Bible, le plus divin peut-être, c'est qu'elle est merveilleusement *compréhensive*, les mots ont des profondeurs qu'on n'a jamais fini de sonder, une ampleur qui déborde à chaque instant du lit étroit où notre esprit enferme chacune de ses idées ; les pensées ont des perspectives infinies, où notre regard peut plonger sans jamais arriver au bout. Une phrase de l'Écriture Sainte est souvent un océan sans bornes : Dieu semble y avoir mis quelque chose de son immensité [1] ». « Mare est Scriptura divina habens in se sensus profundos, et altitudinem propheticorum aenigmatum ».

F. GODEFROY DANIEL, O. F. M.

ADVERBE OU SUBSTANTIF ? [2]

« IN PRINCIPIO [?] *primum Principium... invoco* ».
(S. Bonaventure ; Quaracchi V, 295).

Les deux premiers mots de ce que nous venons d'écrire en sous-titre — et par lesquels s'ouvre l'admirable prière-prologue de l'*Itinerarium mentis in Deum* — feront l'objet, dans cette note, d'une petite enquête d'ordre plutôt grammatical, à l'effet de pouvoir fournir une réponse au point d'interrogation ci-dessus.

Écho très fidèle de la mystérieuse parole qui est au frontispice même de la Genèse et du quatrième Évangile, le présent « in principio » de notre séraphique Docteur serait-il par hasard, comme celui de Moïse [3] et de Saint Jean, à *sens multiples* ? — ou n'appartiendrait-il au contraire qu'à l'une ou à l'autre *seulement* des deux parties du discours inscrites en tête de cette page, et donnant respectivement les traductions suivantes :

a) En commençant } j'invoque le premier Principe ?
b) Dans le Principe }

1. Bainvel. Les contresens bibliques, cité par l'auteur dans le 2e fascicule.

2. Après l'étude objective du livre du R. P. Nicolas Assouad, nos lecteurs seront heureux sans doute de trouver ici un exemple de la manière de l'auteur, dans cette étude du prologue de l'*Itinerarium* de Saint Bonaventure qu'il a bien voulu écrire spécialement pour eux.

3. Cf. notre *Polysema sunt S. Biblia*, pp. 115-156 ; 125a ; 137, n. 1.

Au contexte évidemment de répondre.

Le voici donc reproduit aussi intégralement qu'il est nécessaire et suffisant pour donner à la solution qui est la nôtre toutes les garanties de solidité :

« In principio primum principium — a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum, — Patrem scilicet aeternum invoco per Filium ejus Dominum nostrum Jesum Christum ».

Écartons tout d'abord, comme totalement étrangère aux données du problème, la longue incidente « a quo cunctae... perfectum », et rapprochons les deux propositions qu'elle séparait. Nous aurons :

« In principio primum principium, — Patrem scilicet aeternum invoco per Filium ejus D. N. J. C. »

Ainsi réduit à sa plus simple expression, le texte bonaventurien ne soulève plus aucune difficulté, et poser la question : *adverbe ou substantif* ? c'est la résoudre semble-t-il. Le *scilicet*, en effet, caractérisant nettement le rôle purement *explicatif* de la phrase à laquelle il préside, nous contraint à chercher, et nous assure à l'avance de *retrouver*, dans la phrase dont les termes obscurs et délibérément énigmatiques ont rendu l'explication nécessaire *tous* les éléments *essentiels* qui la constituent elle-même. Or, s'il est évident que l'accusatif « Patrem aeternum » nous renvoie au « primum principium » avec lequel il s'identifie, est-il moins évident que c'est avec l'ablatif initial « in principio » qu'il nous faut identifier le « per [1] Filium ejus D. N. J. C. », et que c'est à lui que le texte *grammaticalement* et pour ainsi dire théologiquement nous renvoie ? Au reste, dans l'hypothèse d'un « in principio » adverbial, la présence dans la phrase *explicative* du « per Filium ejus etc. » ne... s'expliquerait aucunement, et l'appropriation elle-même au Père éternel du « primum principium » ne s'expliquerait qu'à demi.

En écrivant donc *In Principio* [Filio, invoco Patrem —] *Primum Principium*, Saint Bonaventure entendait parler le langage trinitaire et christologique de l'attribution, et c'est dans ce sens, à l'exclusion de l'autre [2], qu'il voulait être entendu.

Cette intention d'ailleurs, et la langue qu'elle emprunte, cadrent à merveille avec le genre si profondément mystique de l'*Itinéraire*, et justifient bien mieux — soit en la dépouillant de toute froideur, soit surtout en lui conférant une toute autre beauté et dignité — l'allitération [3] « in principio...

---

1. Inutile de faire remarquer que le sens des deux formules « invocare Patrem *in* Filio ou *per* Filium » reste foncièrement le même. — Sur l'usage et la valeur, en matière d'appropriation, des prépositions *ex*, *per*, *in*, voir p. ex. S. Thomas (I, 39, 8, ad 4) ou tout autre Scholastique.

2. Dont nous aurions pû ou même dû nous contenter, si l'auteur n'était intervenu pour préciser sa pensée et déterminer lui-même, en la restreignant, la portée d'une formule équivoque, mais dont il aime le mystère.

3. Qu'il n'est pas malaisé de reproduire dans une traduction française. A celle adoptée plus haut : (« Dans le Principe j'invoque le Premier Principe »), je préférerais pour ma part quelque chose dans le genre de ce timide



principium » si visiblement recherchée par l'écrivain, de tous le plus éloigné de la vaine recherche. Et de la sorte, c'est au pied de la lettre que le Séraphin de l'École, dans le chef-d'œuvre qu'il allait remplir du Christ-Jésus et de ses ineffables mystères, aura réalisé son magistral et tout séraphique « *Incipiendum* est a medio, quod est Christus... ; ab Illo *incipiendum*, a quo duo maximi sapientes inceperunt, scilicet Moyses, inchoator sapientiae Dei, et Joannes terminator. Alter dixit, *In Principio* creavit Deus coelum et terram, id est *in Filio*... ; et Johannes, In Principio erat Verbum... » (*In Hexaëm.* I, 10 : Quaracchi V, 330 sq.)

Fr. Nicolas ASSOUAD.
O. F. M.

---

essai où l'on s'efforce d'atténuer la raideur du mot à mot, et d'imiter un peu la souplesse et l'aisance du texte original :

« Dans le Commencement, j'invoque celui qui est le Commencement, celui qui étant le Père des lumières, est la source de toute lumière... : j'invoque, dis-je, le Père éternel par son Fils N.-S. J.-C. »

LA SPIRITUALITÉ DU CHRIST-ROI

(Suite).

CHAPITRE II

LA VIE EN DIEU

SOMMAIRE : Qu'est-ce que la vie ? — La Révélation peut seule nous faire connaître la vie de Dieu. — Fécondité de la vie en Dieu le Père. — L'amour en Dieu. — Fécondité du Père et du Verbe.

Dieu n'a voulu l'Incarnation que pour se communiquer, aimer en dehors de lui, et c'est pour le Christ, pour le glorifier qu'il a créé tous les êtres : C'est le point de départ et le fondement de la spiritualité du Christ-Roi.

Tout en nous réservant de donner plus loin la preuve de ces affirmations, il nous importe, dès maintenant, de nous demander si elles concordent avec ce que nous savons de la nature divine.

Mais où étudier cette nature ?

La nature, dit-on, est le principe d'activité dans un être ; nous ne pourrons surprendre ses secrets qu'en étudiant ses manifestations de vie.

§ I : *Qu'est-ce que la vie ?* — C'est ce qu'il y a de plus précieux, et en même temps de plus répandu sur la terre.

Rien de plus précieux. C'est par elle que je jouis de moi-même et de tout ce qui m'entoure ; par elle, je tire profit de la création entière, autant qu'elle agit sur moi. Aussi dois-je la préférer à tous les biens terrestres particuliers, et n'ai-je le droit de la sacrifier qu'à un bien supérieur, par exemple le salut de la patrie.

La vie est répandue partout ; je pense, je veux : ce sont des actes de la créature raisonnable. Je regarde, je marche, je prends

des aliments : actes de la vie sensible ou animale. Un arbre grandit, mon corps se développe : actes de la vie végétative.

Rien donc de plus répandu que la vie, rien de plus précieux. Si nous voulions donner une définition rigoureuse, nous devrions dire que la vie est « un principe de mouvement de *réaction* spontanée, » et ce mouvement a pour but d'*acquérir*.

La vie étant un bien doit se trouver en Dieu. Et non seulement Dieu a la vie, mais il est la vie infinie [1]. Il est donc mouvement, activité infinie. Dans cette activité, il n'y a pas eu de commencement, il n'y aura pas de fin ; il ne saurait y avoir ni ralentissement ni développement. Elle n'a point pour but d'acquérir, mais de se communiquer.

Enfin, Dieu étant un *acte pur*, tout ce qui, en lui, peut être activité et mouvement est en acte.

Pour nous faire, par analogie, une idée bien grossière de cet *acte pur*, supposons l'impossible ; car la créature est essentiellement succession, changement, commencement et fin en elle-même, comme dans ses actes. Supposons donc une intelligence créée qui comprend, dès le premier instant, tout ce qu'elle aurait pu comprendre dans les siècles sans fin ; supposons une volonté qui aime tout ce qu'elle aurait pu aimer et qui conserve cet acte dans une plénitude qui épuise toute sa puissance ; nous pourrions dire que cette intelligence et cette volonté sont en *acte*.

Ainsi donc Dieu, c'est la vie même, comme l'affirme Saint Denis, dit l'Aréopagite. Le Très-Haut s'est défini lui-même « Celui qui est ». Et « Celui qui est », disait Sainte Catherine de Sienne, signifie « Celui qui agit », Celui dont l'Être n'est qu'activité, que vie. Encore une fois, la vie, en Dieu, c'est Dieu même.

La création nous donne une idée de la vie de Dieu. Elle nous montre sa sagesse, sa puissance et sa bonté. Chacun peut admirer les mille merveilles de ce monde et y trouver matière inépuisable à louange, à reconnaissance et à sentiments plus relevés encore, à sentiments d'amour.

Mais qui oserait se proposer comme modèle à imiter Celui qui en se jouant sème les mondes dans l'espace, comme le laboureur, le grain de blé dans son champ ?

Et encore ce geste créateur, quelque grandiose qu'il soit,

1. En Dieu, la vie peut se définir : « Principe de mouvement spontané pour se communiquer. »

est-il révélateur de ce qu'il y a de plus intime dans la vie de Dieu ? Nous communique-t-il les pensées, les affections de l'Être suprême ? Il nous fait connaître Dieu par l'extérieur, pour ainsi dire, comme un tableau, une statue nous disent l'existence et le talent de l'artiste. Mais que nous révèle-t-il de sa vie véritable ?

De plus, la création, si elle nous montre une activité pleine de sagesse, de puissance et de bonté, ne date que de quelques milliers d'années, et auparavant Dieu était vie infinie, donc activité infinie. Qui nous dira en quoi consiste cette activité, quels en sont les termes ?

§ 2 : *La révélation seule peut nous faire connaître la vie de Dieu.* — En effet Saint Paul nous dit : « Seul l'esprit de l'homme connaît ce qui se passe dans l'homme et seul aussi l'Esprit de Dieu ce qui se passe en Dieu ». (I. Cor II, 11).

Dieu nous a parlé par ses prophètes et par son Fils incarné, et il nous a appris qu'il n'y a qu'un seul Dieu en trois Personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; que ces trois Personnes sont également infinies, donc égales en puissance, en sagesse, en bonté ; également éternelles et immenses. — Et nous pouvons dire que ces trois Personnes sont la vie de Dieu. Étudions-les.

Un seul Dieu en trois Personnes est le premier et le plus grand des mystères ; mais s'il dépasse la raison, il ne saurait être contre la raison, et Dieu nous a donné la vertu de foi qui nous rend possible et même facile l'acceptation de ce mystère. Aussi nous ne devons pas renoncer à le méditer sous prétexte qu'il dépasse la raison, parce que, nous dit Saint Augustin, si dans l'étude de la Sainte Trinité les erreurs sont les plus dangereuses, comme aussi l'application la plus laborieuse, les résultats, de leur côté, en sont aussi les plus fructueux. (De Trin. lib. 1 cap. 3).

Comment nous faire une idée de la Trinité ? Ce mystère une fois révélé, nous trouvons dans la création, comme des *vestiges* de cette grande réalité.

Notre soleil terrestre, dit Saint Bonaventure, répand la vie, la lumière et la chaleur et cependant vigueur, lumière et chaleur, quoique distinctes, ne forment qu'un seul et même soleil. Ainsi le Père, le Verbe et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu.

La vigueur dans le soleil est lumière et chaleur ; la lumière,

à son tour, est vigueur et chaleur, et la chaleur enfin est vigueur et lumière. Ainsi le Père est en lui-même, comme aussi dans le Fils et le Saint-Esprit ; le Fils, à son tour, est dans le Père et dans le Saint-Esprit ; enfin le Saint-Esprit est dans le Père, dans le Fils et en lui-même en raison de la ***circumincession*** qui comporte identité avec distinction [1].

« L'image de la Trinité, nous dit Bossuet, reluit magnifiquement dans la créature raisonnable ; semblable au Père, elle a l'être ; semblable au Fils, elle a l'intelligence ; semblable au Saint-Esprit, elle a l'amour ; semblable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, elle a dans son intelligence et dans son amour une même félicité et une même vie. Vous ne sauriez lui en rien ôter sans lui ôter tout [2]. »

Tout être est actif et son activité croît dans la mesure de la perfection. Quelle activité dans ce qui nous paraît inerte ! Le minéral serait-il autre chose qu'un composé de mouvement ? Quelle sera cette activité dans l'animal, dans l'âme, en Dieu ?

Mais l'activité dit nécessairement fécondité. L'activité qui ne produirait rien, ne serait que de l'agitation, ou dépense stérile de forces. Or, la suprême ambition de l'être actif est de produire son égal. Il est donné à l'homme de produire un être qui lui ressemble, qui l'égale ; c'est son sang, sa chair, sa physionomie ; c'est lui, prolongé dans la vie. Et ce pouvoir, le ver de terre le possède et la plante et tout ce qui vit. Et il n'y aurait que Dieu qui ne l'aurait pas ? Écoutez-le, qui nous parle par la bouche de son prophète : « Moi qui fais enfanter les autres, n'enfanterais-je pas moi-même ? Je donne la fécondité aux autres et seul je serais stérile ? » Non cela ne saurait être ; car l'Éternel est l'activité infinie et il n'agit que pour se communiquer.

§ 3 : *De la fécondité en Dieu.* — Quelle sera cette fécondité ? Ce qu'elle est dans mon âme, image de Dieu. Mon âme connaît et aime. En Dieu, il y a connaissance et amour. La connaissance est le fruit de l'intelligence et de l'objet. Quel est en Dieu l'objet qui concourt à produire la connaissance ? Et quel pourrait-il être si ce n'est Dieu, puisque seul il existe avant le temps.

1. In Hexam. Col. 21, N° 2. — I. d. 19, p. 1ª, 9. 4.
2. Élévation sur les mystères, VII élév.

Dieu, intelligence infinie, se connaît infiniment ; il se connaît tel qu'il est. Il y a donc en Dieu, de toute éternité, une pensée infinie qui représente tout ce qu'a le Père, tout ce qu'il est.

Or, le Père ne se contente pas d'avoir cette représentation parfaite de lui-même ; il exprime sa pensée, il la parle. Et cette parole est aussi nécessaire que la pensée, pensée que le Père ne saurait pas ne pas avoir. Et cette parole, c'est le Verbe, c'est le Fils de Dieu.

En nous, la parole est accidentelle, comme la pensée ; en Dieu, tout est substance. Aussi la parole, qui reproduit exactement la pensée du Père, nous présente quelqu'un en tout égal au Père ; donc une personne comme le Père, même essence, mêmes attributs, mêmes perfections infinies.

La créature doit exister avant d'agir ; elle doit penser avant de parler. En Dieu, point de priorité ni de postérité. L'existence, la connaissance et la parole sont de toute éternité, donc simultanées. Une seule chose différencie le Père et le Fils ; c'est que le Père parle et que le Fils est cette parole ; et, avec la pensée qui est ainsi exprimée, le Père donne au Fils tout ce qu'il a, et pourtant il le conserve pleinement, comme aussi le Fils le possède parfaitement. O ineffable communication ! Écoutons le chant triomphal de Saint Grégoire de Nazianze :

« O Lumière du Père ! O Verbe de cette intelligence immense ! Verbe supérieur à tout autre Verbe ! O Lumière infinie de l'infinie lumière ! Fils unique ! Figure et image du Père ! Sceau de celui qui n'a pas eu de commencement ! Splendeur qui brille en même temps que lui ! Distributeur de richesses immenses ! Vous qui êtes assis sur un trône sublime. Dieu du ciel, plein de puissance et infini dans la force de votre bras. »

Dieu le Père, en parlant sa pensée ou connaissance, engendre le Verbe en tout égal à lui-même.

Vous me demandez, dit Saint Grégoire de Nazianze, comment le Fils de Dieu est engendré. Mais où serait le mystère de cette génération, si vous le compreniez, vous qui ne comprenez pas comment vous avez été formé vous-même, et comment vous avez paru en ce monde ? Dites-moi quels liens unissent votre âme à votre corps, votre esprit à votre âme, votre raison à votre esprit. Dites-moi comment votre corps se meut et s'alimente ; ce que sont la raison, la mémoire et tant d'autres

choses qui constituent votre nature ; dites-moi tout cela, si vous le savez. Vous l'ignorez et vous voulez approfondir le secret de la génération divine, ce secret inconnu aux anges eux-mêmes ! La science en est réservée au Père qui engendre et au Fils qui est engendré. Que l'ineffable génération du Fils de Dieu reçoive l'hommage de notre silence [1]. »

Le Verbe est donc la parole harmonieuse et infinie qui dit tout ce qu'est le Père ; et le Fils qui reçoit tout de son Principe, est la gloire du Père ; il est sa louange intérieure, son éloge immortel et son cantique incorruptible.

Ainsi, la jouissance et la gloire du Père consistent à se communiquer en disant sa Parole substantielle ; et il est tellement absorbé par Celui qu'Il a engendré qu'il n'est que relation, que regard vers lui. Le Fils, de son côté, n'a de jouissance que d'être louange du Père ; il n'est que regard vers son Père.

Mais en Dieu, vie infinie, est-ce que cette Parole ne sera pas prononcée, est-ce que la louange ne sera pas dite avec la rapidité que comporte l'activité infinie ?. Non, et c'est là un mystère qui aura sa répercussion dans la création. Si et « Parole exprimée » et « Louange formulée » avaient pu arriver à un terme définitif, elles auraient eu un commencement, elles ne seraient pas éternelles. Elles sont infiniment parfaites dans la bouche du Père et du Fils [2], mais toujours exprimées, elles s'expriment toujours. Éternellement il sera vrai de dire du Fils : « Il a été engendré » et « Il est engendré ».

A la vue de ce mystère le Prophète s'écriait : « Qui expliquera la génération du Verbe ? » (Is., 53, 8).

§ 4 : *L'Amour en Dieu.* — Dieu est Charité : c'est la définition que nous donne l'Apôtre bien-aimé : « Dieu est amour et celui qui a l'amour (surnaturel) reste en Dieu et Dieu reste en lui. » (I Joan. 14, 16).

N'est-ce pas l'amour, le dévouement qui fait la grandeur de l'homme ? La connaissance est nécessaire, mais nécessaire surtout comme la lumière pour travailler. C'est la volonté qui produit l'acte dans ses divers degrés de perfection et la perfection de l'amour dépend du cœur qui le produit, de l'objet

1. Orat. 20.

2. Rigoureusement parlant, le Fils est la louange infinie du Père.

aimé et du motif. Or, en Dieu, tout étant infini, son cœur est infiniment parfait.

Le cœur est un instrument délicat, une harpe qui exprime toute la gamme des sentiments avec leurs nuances variées à l'infini. La perfection se mesure à la capacité de sentir et de se dévouer, et l'amour, avec le même objet et le même motif, sera suave ou fort, languissant ou actif, suivant le cœur qui le produit.

Le cœur de Dieu est un abîme sans fond de tendresse et de bonté.

Voyez ce que l'amour naturel peut produire d'abnégation dans le cœur d'une mère. Personne ne s'étonne de la voir exposer sa vie pour sauver son enfant.

Mais que ne fera pas l'amour surnaturel ? Qu'on se rappelle Blanche de Castille disant à celui qui devait devenir un saint : « Mon fils, vous savez combien je vous aime, et cependant je préfèrerais mille fois vous voir mort à mes pieds plutôt que de vous voir coupable d'un péché mortel. »

L'amour d'une pure créature peut-il monter plus haut ? Oui, et il a atteint un degré mille fois plus héroïque dans le cœur de la Vierge, lorsque, sur le Calvaire, elle nous a aimés jusqu'à accepter le sacrifice de son divin Fils.

Que ne nous est-il donné de nous faire une idée exacte de la tendresse que l'Homme-Dieu nous a témoignée au cours de sa vie, sur la terre, dans le sacrement de son amour, et dans sa mort sur la croix ! Cependant nous n'aurions pas encore mesuré l'amour surnaturel dont le cœur de la créature est capable. En effet, comme l'amour naturel est dominé par l'amour surnaturel, ainsi, dans ce dernier, l'amour pour la créature est dominé par l'amour pour Dieu ; car dans nos cœurs, la charité pour la créature est toujours un écoulement et une conséquence de l'amour pour Dieu. Et que le ciel en a allumé de foyers d'amour intense, et dans ces âmes qui, fidèles à la grâce, s'en vont développant, chaque jour, la charité dans leur cœur, et dans ces légions innombrables de séraphins qui, fixés dans la mesure de leur amour, brûleront pendant l'éternité d'une flamme toujours égale !

Ce sont là des cœurs qui tous ravissent d'admiration, mais dont la perfection inégale se mesure sur l'amour jamais identique, dans deux créatures. Or, comme le soleil par sa présence

éclipse les étoiles les plus éclatantes, ainsi l'amour créé du Cœur très sacré de Jésus éclipse tous les amours des créatures les plus parfaites. Et pourtant cet amour de l'Humanité Sainte, quelque parfait qu'il soit, reste toujours un soleil fini, tandis que l'amour en Dieu est un soleil infini ; infini dans son éclat, infini dans son ardeur, infini donc dans sa source qui est le cœur. Dans ce cœur se trouvent, mais développés à l'infini, tous les dévouements, toutes les tendresses, toutes les délicatesses qui sont tout au plus en germe dans le cœur de la créature.

En Dieu non seulement le cœur, mais l'objet de l'amour est parfait. Or l'amour, lorsqu'il est réglé, se mesure sur la perfection de l'objet aimé.

Dieu a laissé dans la création comme des vestiges de son être, qui est beauté et bonté, et c'est avec raison que ces reflets de beauté ravissent le cœur de l'homme et que ces émanations de bonté l'attirent.

Aimer la bonté est dans l'ordre de la Providence. On connaît des amitiés célèbres, fondées sur l'estime réciproque où deux âmes ne font qu'une, pour ainsi dire, comme celles de David et de Jonathas. Sur la terre, nous ne saurions régler notre amour sur le degré de bonté, dont la mesure échappe à notre appréciation. Au ciel, où tout apparaît dans la vérité, on aime chaque élu selon sa perfection.

Cependant l'objet qui attire sans mesure le cœur de la créature est la perfection divine, parce qu'elle est infinie. Tout ce qu'il y a de bon et de beau dans la création sensible n'est qu'un vestige de la divinité ; de même, tout ce qui ravit le cœur dans les beautés surnaturelles n'est qu'un faible écoulement de la bonté divine, océan sans borne. Aussi dans la vision béatifique, tout en donnant à chaque rayon de bonté et de beauté, la gloire qui lui revient, réserve-t-on à l'Infini l'expression souveraine de la louange et de l'amour.

Et c'est cet infini qui est l'objet de l'amour que Dieu se porte, mais l'infini saisi tout entier par l'intelligence, saisi par la volonté, tandis qu'il déborde infiniment toute intelligence et toute volonté créées.

L'amour que Dieu se porte est donc parfait et dans le cœur qui le produit et dans l'objet qui le provoque. Mais est-ce que s'aimer soi-même n'est pas le contraire de l'amour désintéressé, qui seul est parfait ?

Le motif de l'amour est parfait en Dieu.

Considéré dans la créature cet amour de soi-même, dès lors qu'il est ordonné, n'empêche pas l'amour désintéressé : il doit même en être la mesure, puisque nous devons aimer le prochain comme nous-même. Mais allons plus loin, et supposons, ce qui est impossible dans l'amour créé, supposons que la créature n'ait besoin de rien et ne puisse rien acquérir ; pourrions-nous voir la moindre imperfection dans l'amour dont elle s'aime ?

Dieu étant l'Être infini, ne peut se développer ; il ne peut rien acquérir et l'amour dont il s'aime est un amour désintéressé dans son motif ; son mouvement ne saurait être qu'un mouvement de communication. Quelle sera en Dieu cette communication d'amour ?

Ce sera le Saint-Esprit, troisième Personne de la Sainte-Trinité.

§ 5 : *Fécondité du Père et du Verbe.* — Le Père se connaît et en disant cette connaissance ou pensée il engendre le Verbe. Il lui donne tout ce qu'il a. Le Fils reçoit donc toute l'essence du Père et il est connaissance et amour infinis comme le Père. Celui-ci se connaît et s'aime, comme il connaît et aime son Fils. Dans le Fils se trouve cette même connaissance de lui-même et de son Père, ce même amour infini de lui-même et de son Père. « Mais cet amour est si pur de tout égoïsme que le Père veut que son Fils aime encore un autre et soit aimé par un autre. De même le Fils aime le Père, mais cet amour filial est si ardent qu'il cherche un compagnon pour aimer ; il est si désintéressé qu'il désire à son Père un autre ami que soi.

» Dans l'amour paternel et dans l'amour filial, je distingue bien d'abord deux courants contraires. Mais dans cette recherche d'un compagnon d'amour, je ne vois plus qu'un seul et identique courant vers un même terme. Vous diriez de deux vagues puissantes qui, accourant impétueusement l'une vers l'autre, se rencontrent, se fondent et s'élancent à la fois de deux lits dans une seule gerbe immense. » (Le Père de Régnon. *Etudes sur la Trinité,* II 325.)

En effet, de même que la Pensée du Père exprimée, parlée, est le Verbe, seconde Personne de la Sainte Trinité, ainsi l'amour, qui se trouve aussi infini dans le cœur du Fils que dans celui

du Père, est troisième Personne infinie par cela seul qu'il est exprimé ou soupiré ; et c'est du Père et du Fils que procède le Saint-Esprit.

Et nous voyons ainsi la vie divine en acte : elle est mouvement infini dans un repos ineffable.

Voyez, en effet, le Père livrant au Fils tout ce qu'il a ; et tout ce qu'il a est infini.

Voyez le Père et le Fils communiquant au Saint-Esprit leur infini. Quel mouvement que cette circulation, si on peut le dire, de la nature divine dans les trois Personnes ! Et d'autre part, quel repos ! Les trois Personnes subsistent dans une même nature. « Je suis dans le Père et le Père est en moi ». Quelle intimité !

Or, il se passe dans l'expression de l'amour ce que nous avons constaté dans la génération toujours parfaite, elle se fait toujours. — Ces deux opérations remplissent le sein de Dieu. Elles se font donc en nous et autour de nous. Oh ! que ne pouvons-nous fixer notre esprit dans ces réalités sublimes !

Cette double communication épuise la fécondité divine ; c'est elle qui constitue la vie infinie en exercice ou en acte ; c'est elle qui est en même temps la gloire infinie de Dieu.

Peut-il y avoir acte plus noble, plus élevé, plus digne de louange que celui par lequel on se livre dans toute l'étendue de son être ?

Aussi à cette gloire est dû tout ce que peut produire la créature : toute louange, toute bénédiction, toute adoration, toute gloire, toutes actions de grâces : « *Laudamus te... propter magnam gloriam tuam* ! ».

Telle est la raison d'être des opérations infinies dans le sein de la Trinité. Si Dieu se décide à agir à l'extérieur, pourra-t-il obéir à un autre mouvement et trouver dans sa nature un autre mobile de son activité ? C'est ce que nous verrons au Chapitre suivant.

CHAPITRE III

DE LA CRÉATION

SOMMAIRE : Pourquoi Dieu a-t-il créé ? — Quel ordre a-t-il mis dans ses communications ? — L'Incarnation, première communication. — L'Incarnation, raison d'être de toutes les créatures.

§ 1 : *Pourquoi Dieu a-t-il créé ?* — Dieu est vie infinie, nous l'avons vu. Il est donc mouvement infini et repos absolu. Le Père donne à son Fils tout ce qu'il possède ; le Père et le Fils livrent tout ce qu'ils ont au Saint-Esprit. Quel mouvement que ce transfert ou cette circulation de l'infini ! Mais aussi, quel repos absolu, quelle intimité ! Les trois Personnes possèdent la même nature. C'est là l'origine et la réalisation de l'amour parfait dans son double acte : Il se livre à l'objet aimé et il se complaît, il se repose en lui.

Repos et mouvement divins qui remplissent l'éternité. Aucun autre don, aucune autre complaisance ne s'*impose* à la Trinité Sainte. — Mais voudra-t-elle librement exercer sa vie ? Elle ne le pourra que sous forme de don, de communication. Pour Dieu, en effet, le don doit précéder la complaisance ; car en quoi pourrait-il se complaire, puisque rien n'existe en dehors de lui ? [1]. Rien ne pourra donc exister que par un don de la Trinite Sainte, et tout don est un acte d'amour. « C'est l'amour de Dieu qui crée et répand ce qui est bon dans toutes les créatures».C'est comme un axiome pour le Docteur Angélique et S. S. le Pape Pie XI le loue de l'avoir mis en valeur à l'occasion des différents mystères : « Saint Thomas dans son enseignement, dit-il, ne s'est pas contenté d'éclairer l'esprit ; il a mis tous ses soins à entraîner la volonté à l'amour de Dieu, créateur de toutes choses : c'est l'amour du cœur de Dieu qui crée et répand ce qui est bon dans les créatures. » C'est en ces termes magnifiques qu'il s'exprime (I q. XX, a 2), et dans les différents mystères qu'il a traités, il ne cesse de mettre en pleine lumière cette diffusion de la bonté divine [2]. »

---

1. Dieu connaît, dès l'éternité, les possibles ; ils ont donc dans l'intelligence divine un certain être ou existence. C'est l'*ens minutum* dont parle le B. Scot. Le premier don de Dieu ne pourra être que l'appel à l'existence réelle.

2. Encyclique *Studiorum ducem* (19 juin 1923). — C'est sur ce principe : « *Il est de la nature de l'être bon de se communiquer* » que le Bx Alexandre

Or, le Docteur Angélique, en donnant le besoin d'aimer en dehors de lui, comme raison qui a porté Dieu à produire les créatures, était l'écho fidèle de la Tradition.

Dans l'origine des choses, nous dit Tertullien, Dieu n'avait que la bonté et jamais il n'eut fait de mal à ses créatures, s'il n'y avait été forcé par leur ingratitude. Il n'y a point à comparer la bonté et la justice, car la justice est au service de la bonté; elle fait les affaires de la bonté, elle en défend les intérêts. (Adv. Marc., II. II. 13).

Tertullien était l'écho de Saint Irénée, qui lui-même, par Saint Polycarpe, était celui de l'Apôtre bien-aimé à qui nous devons « Deus charitas est. »

Le grand Docteur de Lyon définit Dieu : « Celui qui est toute bonté. *Deus non est cui bonitas desit* ».

Aussi cette bonté infinie « n'a pas créé l'homme parce qu'il en avait besoin, mais pour avoir où placer ses bienfaits [1] ».

Tous les siècles avec Tertullien et Saint Denis l'Aréopagite, répèteront cette parole. Nous ne citerons que deux Pères de l'Église :

Saint Augustin nous dit que « l'essence de Dieu est d'être bon et la bonté immuable ». (De Perfect. justitiae hominis, nº 32.) Et encore : « Vous voulez, Seigneur, que je vous serve et vous honore, afin de me rendre heureux, vous qui m'avez donné l'être pour me faire du bien. C'est par la plénitude de votre bonté que subsistent toutes les créatures ; vous les avez tirées du néant afin de faire un bien qui ne vous sert de rien, qui ne peut être égal à vous, mais que vous seul pouviez faire ». (Conf., L. 13, ch. 1er).

Écoutons Saint Jean Damascène : « C'est à la bonté de Dieu que nous devons l'Incarnation ; c'est la bonté de Dieu qui a opéré notre salut dans son Fils unique ; c'est en ce même Fils que la bonté divine a réduit toutes choses à l'unité. » (Hom. in Transf. D. N. J. Ch.).

de Halès a établi *sa Somme théologique*. Saint Thomas appréciait la valeur de cet ouvrage puisque, au dire de Gerson, à quelqu'un qui lui demandait quel auteur suivre, il aurait répondu : « Maître Alexandre de Halès ». Nous pouvons voir combien cette appréciation était fondée par ce que devait dire le Pape Alexandre IV de cette Somme du Maître franciscain : « C'est un fleuve impétueux sorti des sources du Paradis terrestre, une perle de l'écrin de l'éternelle Sagesse » (Bref *De Fontibus Paradisi)*.

1. Initio, non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. (Adv, Hær., I, IV, cap. XIV, sc 1.).

Et le saint Docteur précise le but de Dieu dans toutes ses opérations en disant :

« Et parce qu'il est d'une bonté qui l'emporte sur toute bonté, Dieu ne s'est pas contenté de jouir de lui-même dans une parfaite contemplation, mais il a voulu, par une bonté excessive, qu'il y eût d'autres êtres qu'il pût combler de bienfaits en les faisant participer à sa bonté, et c'est pour cela qu'il a tiré du néant les choses visibles et invisibles. » (De fide orth. lib. II cap. 2.)

Cette vérité, proclamée par toutes les générations, le XIII[e] siècle l'a systématisée tout particulièrement par la plume du bienheureux Alexandre de Halès, le Docteur Irréfragable, de Robert Grosse-Tête évêque de Lincoln, dont l'influence a été si profonde sur ses contemporains, et aussi par la plume de Saint Thomas d'Aquin, le Docteur Angélique, comme le fait remarquer la lettre Encyclique.

Ces profonds théologiens ont établi en principe que les diverses communications de Dieu, ses communications nécessaires dans la Trinité, comme aussi ses communications libres au dehors, n'ont qu'une seule et même source : la bonté divine. Et s'appuyant surtout sur Saint Denis, ils ont formulé ainsi leur principe :

Il est de la nature de la bonté de se communiquer, de se donner. Il est donc de la nature de la bonté infinie de se communiquer infiniment.

Ce qui pousse Dieu à agir à l'extérieur, c'est-à-dire à créer, c'est son besoin de se donner, de se communiquer [1].

Mais se donner, se communiquer, c'est aimer, non pas en paroles qui peuvent être décevantes, mais en acte.

C'est donc dans la nature de Dieu, et seulement dans son besoin de se communiquer, d'aimer en dehors de Lui que nous trouvons le pourquoi, le motif de la création entière.

N'est-ce pas le lieu de rappeler que si Dieu trouve sa gloire à se communiquer, à aimer, le premier devoir, le *seul* devoir

1. Saint Thomas affirme (1 P.q. XLIV. a. 4) que Dieu qui a tout fait pour lui-même (Prov. XVI. L.) n'a pu agir pour acquérir mais seulement pour se communiquer.

Rien de plus facile à comprendre que Dieu agit pour lui-même dès lors qu'il se communique, lorsqu'on se rappelle que la seule jouissance que Dieu puisse rechercher c'est celle de se communiquer et qu'il ne peut agir qu'en se communiquant.

de la créature sera de faire bon accueil à cet amour en acceptant ses bienfaits. C'est ainsi qu'elle peut à son tour glorifier Dieu. Sans doute l'homme s'assure aussi le salut et le bonheur éternel ; cependant on ne saurait dire que l'homme a été créé, avant tout *pour se sauver*. L'Éminent Cardinal de Malines a rappelé cette vérité dans sa lettre pastorale pour le carême de 1923.

« On vous a, peut-être trop souvent, prêché que vous êtes au monde pour sauver votre âme et pour mériter, par une conduite personnelle irréprochable, le bonheur du Paradis.

« Cela n'est pas vrai. Vous êtes au monde, pour rendre gloire à votre Créateur ; pour collaborer à l'extension et à l'intensification de sa Royauté sur les âmes ; pour accomplir, en toutes choses, en imitant d'aussi près que possible la perfection des élus, la très sainte volonté de votre Père céleste.

« Vos intérêts à vous, temporels ou même spirituels, la rémission de vos péchés, votre préservation est chose secondaire.

« Voilà la loi morale que le « Pater » résume. Et le « Pater » — la Liturgie de la Messe vous le rappelle chaque fois que vous y prenez part — est d'origine divine. C'est notre divin Sauveur lui-même qui nous a dicté l'ordre dans lequel nous devons faire monter vers Lui nos prières : sa gloire d'abord, son règne, sa volonté, ici et dans l'éternité. Puis, notre salut, notre félicité dans notre union à Dieu. Respectez cet ordre, pensez à Dieu : Dieu pensera à vous, vous enveloppera de son amour, vous sauvera. »

§ 2. : *Quel ordre Dieu a-t-il mis dans ses communications ?* — C'est la question qui s'impose à l'esprit. Car, nous le savons, et nous en trouvons la preuve en nous-même et dans les créatures qui nous entourent, Dieu s'est communiqué. Et les créatures s'échelonnent dans une variété admirable : créatures spirituelles, créatures intelligentes et créatures de toutes sortes au service de l'homme.

Or, dans cette création, il y a deux merveilles ineffables qui l'emportent sans mesure sur tous les êtres : ce sont le Verbe incarné et sa divine Mère. Quelle est leur place dans cet univers ? Car Dieu qui « règle toutes choses avec poids, nombre et mesure » (Sag. XI, 28) a mis de l'ordre dans ses communications. Quelles sont les premières communications du Tout-Puissant, ses premiers dons, ses premiers actes d'amour ?

Si nous nous en rapportons au principe fondamental de Saint Thomas nous devons conclure avec lui : « S'il est de la nature d'un être bon de se communiquer, il sera de la nature de l'Être infiniment bon de se communiquer souverainement, ce qui se fait surtout dans l'Incarnation. » (Encyclique *Studiorum ducem*). Et ne serons-nous pas tentés de pousser plus loin la conclusion et de dire : « Puisque Dieu a agi pour pouvoir aimer, il a voulu *d'abord* sa plus grande communication, son plus grand acte d'amour : l'Incarnation. »

C'est ce que nous dit le Docteur Marial, le B. Scot : « Celui qui veut agir conformément à l'ordre, doit vouloir d'abord la fin, puis les moyens les plus rapprochés de la fin et, enfin, les moyens les plus éloignés. Mais dans la manifestation de la bonté divine, qui est le but que Dieu se propose dans la création, l'Incarnation du Verbe, la prédestination et la glorification du Christ touchent de plus près à la manifestation de la bonté divine que la prédestination et la glorification des hommes. »

Cette priorité de l'Incarnation sur toute créature paraît s'imposer très légitimement.

Cependant nous ne devons pas oublier que nos pensées ne sont pas les pensées de Dieu et que nous ne pouvons connaître le mobile de ses opérations extérieures qu'autant qu'il nous les révèle.

Toutefois, en nous plaçant en regard des *principes* que nous venons d'exposer, nous pouvons dire : 1° Il a été voulu le premier Celui que Dieu a eu en vue comme le premier objet de sa communication ou de son amour, peu importe qu'il soit le dernier dans la réalisation ; 2° Il a été voulu le premier Celui pour qui tout a été créé.

Dans le rassasiement infini de leur amour mutuel, les trois Personnes divines méditent d'autres amours et voici l'ordre de leurs communications : La première se fera par l'union hypostatique. « Dieu connut éternellement qu'il pouvait faire une quantité innumérable de créatures, dit Saint François de Sales, en diverses perfections et qualités auxquelles il se pourrait communiquer ; et considérant qu'entre toutes les façons de se communiquer il n'y avait rien de si excellent que de se joindre à quelque nature créée, en telle sorte que la créature fut comme entée et insérée en la divinité, pour ne faire avec elle

qu'une seule personne, son infinie bonté qui de soi-même et par soi-même est portée à la communication, se résolut et détermina d'en faire une de cette manière, afin que, comme éternellement il y a une communication essentielle en Dieu par laquelle Dieu communique toute son infinie et indivisible Divinité au Fils en le produisant, et le Père et le Fils ensemble produisant le Saint-Esprit, lui communiquent aussi leur propre divinité ; de même cette souveraine Douceur fut aussi communiquée si parfaitement hors de soi à une créature, que la nature créée et la divinité gardant une chacune leurs propriétés, fussent néanmoins tellement unies ensemble qu'elles ne fussent qu'une même personne.

» Or, entre toutes les créatures que cette souveraine toute-puissance pouvait produire, elle trouva bon de choisir la même humanité qui depuis, par effet, fut jointe à la Personne de Dieu le Fils à laquelle elle destina cet honneur incomparable de l'union personnelle à sa divine Majesté, afin qu'éternellement elle jouît par excellence des trésors de sa gloire infinie. » (*Traité de l'Amour de Dieu* Liv. II Chap. IV).

La seconde communication sera la maternité divine.

« Parce que Dieu vit, dit Saint François de Sales, qu'il pouvait faire en plusieurs façons l'humanité de son Fils en le rendant vrai homme, comme par exemple, la créant de rien, non seulement quant à l'âme mais aussi quant au corps, ou bien formant le corps de quelque matière précédente, comme il fit celui d'Adam et d'Ève, ou bien par voie de génération ordinaire d'homme et de femme, ou bien enfin par génération extraordinaire de femme sans homme, il délibéra que la chose se ferait en cette dernière façon ; et entre toutes les femmes qu'il pouvait choisir à cette intention, il élut la très Sainte Vierge Notre-Dame, par l'entremise de laquelle le Sauveur de nos âmes serait non seulement homme, mais enfant du genre humain. » (Ibidem).

Et cette dignité de maternité divine l'emporte sur tout ce qui n'est pas union hypostatique.

« Proclamer la Très Sainte Vierge Mère de Dieu, dit Saint Anselme, n'est-ce pas dire quelque chose de tellement sublime qu'après la sublimité infinie de Dieu, on ne peut imaginer rien de plus sublime. » (Apud Corn. a Lap. Eccli. XXIV, 19).

Cependant la libéralité divine voulut répandre ses richesses

dans une troisième communication. Voici l'exposition qu'en fait Saint François de Sales : « La divine Providence disposa de ne point retenir sa bonté en la seule Personne de son Fils bien-aimé, mais de la répandre en sa faveur sur plusieurs autres créatures ; et sur le gros de cet innumérable quantité de choses qu'elle pouvait produire, elle fit choix de créer les hommes et les anges, comme pour tenir compagnie à son Fils, participer à ses grâces et à sa gloire, et l'adorer et le louer éternellement. » (Traité de l'Amour de Dieu. Liv. II Ch. IV).

Nous venons de parler de trois communications successives ; cependant il nous faut observer qu'en Dieu il n'y a qu'un seul décret ou acte de volonté : « *Dixit et facta sunt.* » Mais comme nous voyons que tout, ici-bas, est cause et effet, que tout est relation, force nous est de reconnaître des priorités et des relations sans nombre.

Aussi pour comprendre cet acte unique de Dieu nous sommes obligés d'employer les termes de notre langage humain et de dire *avant* et *après*, là où il n'y a que simultanéité parfaite, ou mieux, acte unique.

D'autre part, Dieu n'agit pas à l'aveugle, il ne tatonne pas, il ne se reprend pas pour se corriger ; le monde se déroule tel qu'il l'a décrété et cela dans ses moindres détails, puisque « les cheveux même de la tête (de chaque homme) sont comptés. » (Math. X. 30.)

Ici peut se présenter une difficulté.

Puisque dans ce seul acte ou décret de Dieu tout est arrêté, tout, c'est-à-dire les effets des causes secondes nécessaires et libres, les répercussions variables à l'infini de leur activité, comment sauvegarder la liberté de la créature intelligente ? D'autre part, si celle-ci peut suivre sans frein les fantaisies de ses caprices, comment l'exercice de sa liberté ne jetterait-il pas un certain désarroi dans le plan divin obligeant ainsi la Sagesse Éternelle à prendre de nouveaux moyens pour atteindre la fin qu'elle a décrétée ?

Écoutons les explications de théologiens autorisés : Molina, les Salmanticeuses, etc [1]. Dieu connaît les mondes possibles : ils sont innombrables. Pour chacun de ces mondes, il voit ce que

1. Nous faisons l'exposition du plan de Dieu d'après la *méthode* dont ces théologiens se servent pour éviter les décrets en Dieu. Inutile de dire qu'il ne s'agit pas du plan qu'ils adoptent.

chacun de ses habitants ferait dans les circonstances qui peuvent varier à l'infini.

Suivant notre manière de parler, notre monde a fait partie de ces mondes possibles, jusqu'à ce que Dieu ait pris la résolution de le réaliser. Avant que le Très-Haut ne portât son décret, voici l'ordre dans lequel les prévisions se sont déroulées devant l'esprit de l'Éternel.

« Si mon Verbe se fait chair, se dit-il, le mystère se réalisera dans le sein d'une Vierge, et pour glorifier mon Christ, et en vue de ses mérites, je créérai les anges et les hommes. Mais l'homme tombera et, sur mon désir, mon Fils s'offrira à le racheter. »

Et alors, en pleine connaissance de la fidélité ou de l'infidélité de chaque créature — infidélité que chacun ne pourra imputer qu'à soi-même, — l'Éternel porte son décret.

Pour nous, ce décret comporte trois phases successives : le Verbe se fera chair dans le sein d'une Vierge ; les anges et les hommes seront créés pour la gloire du Christ et de sa mère ; le Christ souffrira et mourra pour racheter l'homme coupable ; et ce décret a été précédé de la connaissance détaillée de l'existence de chacune des créatures : « les cheveux de chaque homme *possible* étaient comptés » ; à plus forte raison les actes, qu'il poserait *très librement*, éclataient-ils aux yeux de l'Éternel, et ces actes se présentaient avec leurs relations de cause et d'effet, c'est-à-dire qu'ils se présentaient avec les circonstances qui devaient les accompagner, les antécédents qui devaient les préparer, les conséquences qui devaient en découler. Dieu voyait donc tous les *avant*, *après*, *à cause de* que nous pouvons y découvrir. Rien dans le déroulement des événements ne saurait être une surprise pour sa science, comme aussi rien ne saurait être une gêne pour la liberté humaine, puisque c'est cette liberté en exercice qui est l'objet du décret divin.

Après ces explications, il nous reste à considérer les trois communications bien distinctes par lesquelles le Bien infini se répand à l'extérieur ; nous ne traiterons dans ce chapître que de la première communication, de l'Incarnation.

§ 3. : *L'Incarnation première communication.* — Avant de parler de la communication souveraine qui est l'Incarnation il nous faut prouver par les témoignages de la Révélation qu'elle est, de fait, la première œuvre voulue par Dieu.

Voici quelques-uns de ces témoignages [1] :

« J'ai été créé au commencement de ses voies » (Prov. VIII, 22). C'est le Christ dans son humanité sainte qui parle ainsi, nous dit la Tradition des quatorze premiers siècles, d'une voix à peu près unanime.

Et l'Apôtre Saint Paul nous déclare que « nous avons été élus, prédestinés dans le Christ », « qu'il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures. Car tout a été créé pour lui dans le ciel et sur la terre... et toutes choses subsistent en lui, il est le chef et la tête du corps de l'Église..., en sorte qu'il est le premier en tout, parce qu'il a plu (au Père) que toute plénitude résidât en lui (qu'il fût la source et le principe de toutes les grâces qu'il voulait répandre sur nous), (Ephes I, 1, 12. — Col I. 1, 20). [2]

Ce sont là autant d'affirmations qui font ressortir la priorité de l'Incarnation sur toutes les œuvres de Dieu. Si nous voulons faire en notre langage le récit de ce commencement de toutes choses, nous dirons :

« Parmi toutes les natures qui s'offraient innombrables à l'Éternel pour réaliser l'union hypostatique, la nature humaine fut choisie de préférence à toutes les autres. Le Verbe se fera homme : il prendra un corps et une âme et, par le fait de cette union, l'humanité qu'il aura prise sera divinisée. Tout en elle deviendra digne d'adoration, puisque désormais le corps sera le corps d'un Dieu, l'âme, l'âme d'un Dieu. Du Christ on dira : « C'est un Dieu qui parle, un Dieu qui souffre, » aussi véritablement qu'on doit dire : « C'est un Dieu qui crée et gouverne le monde. »

Quelle exaltation de la nature humaine. La voilà perdue, pour ainsi dire, dans le sein de la Très Sainte Trinité ! Pouvait-il y avoir de la part de Dieu une plus abondante communication, un plus grand amour ? Non, sans doute ; mais à cette

---

1. Nous ne saurions reproduire ici tous les témoignages scripturaires et patristiques. — On pourra les trouver dans *Christus Alpha et Omega*, et dans « Le Motif de l'Incarnation ».

2. Voici des principes que le Docteur Angélique établit conformément à ces paroles : « Le mystère de l'Incarnation étant le plus grand de tous les mystères, toutes les autres merveilles se rapportent à ce mystère, puisque ce qui est le plus grand dans un ordre parait être la cause de tout le reste. » (IV cont. gent., 27). « Ce qui est le plus parfait dans un genre est l'exemplaire de ce qui est moins parfait .» (3, P, q. 56 — a 1, ad 3^{am}).

« Ce qui est le premier dans un genre est cause de tout le reste. » (Ibid.)

élévation le Ciel peut ajouter d'incomparables richesses ; cette âme très sainte peut être parée d'une beauté divine et la grâce sanctifiante, ornement de l'union hypostatique, lui sera accordée dans une mesure telle qu'elle constituera une plénitude débordante ; c'est en réalité la communication de la vie divine, et l'intelligence de l'Humanité Sainte dans le face-à-face divin participera, suivant sa capacité, à la connaissance infinie qui est en Dieu ; et sa volonté, c'est-à-dire son cœur, aimera Dieu comme Dieu s'aime. Et cette âme sera tellement comblée de tous les trésors du ciel, de toutes les vertus et dons du Saint-Esprit ; elle sera, en un mot, sanctifiée dans une mesure telle, que ses actes de vertu, quelque parfaits qu'on les suppose, ne pourront ajouter le moindre degré de gloire ou de sainteté essentielle à ce qui lui aura été accordé au premier instant de son existence. C'est l'amour effectif de Dieu qui s'est déversé par torrents de bienfaits et qui ne s'est trouvé arrêté que par les limites inhérentes à toute créature.

Cependant la vie divine communiquée à l'âme très sainte du Christ restera, quelque parfaite qu'elle soit, dans les conditions de la vie créée : elle sera « principe de mouvement de *réaction* spontanée » c'est-à-dire qu'il lui faudra une excitation extérieure pour que la *réaction* s'opère. L'excitation ne lui fera pas défaut : ce sera l'action du Saint-Esprit sous forme de grâces actuelles et l'exercice de la vie surnaturelle se développera d'une manière ininterrompue dans l'âme très sainte.

Mais ici arrêtons-nous un peu plus longuement. La question est trop importante pour que nous nous contentions d'indiquer sommairement dans quelles conditions s'est opéré ce grand mystère. Puisque cette union des deux natures dans une seule personne est la première et la plus grande des communications divines à l'extérieur ; puisque, d'autre part, le Christ se présente à nous comme la cause méritoire de tout ce qui nous est accordé et l'exemplaire que nous devons tâcher de reproduire, il ne sera pas sans utilité pour nous d'étudier de plus près cette union hypostatique et surtout les conditions dans lesquelles le Christ a pu produire les actes surnaturels qui font de lui notre exemplaire.

1°. *Union personnelle ou hypostatique.* — L'Incarnation est l'acte par lequel Dieu a uni la nature humaine au Verbe dans l'unité de personne.

Ce n'est donc point l'acte créateur par lequel Dieu tire un être du néant, c'est l'union de la nature humaine et du Verbe. Aussi devons-nous considérer cette nature comme déjà existante, sous peine d'unir le Verbe à ce qui n'existe pas. Cependant on ne doit pas lui donner une priorité de temps, mais seulement de raison ; comme nous voyons que le soleil rayonne dès qu'il existe. Le rayonnement suppose cependant l'existence du soleil.

Si l'acte qui unit la nature humaine au Verbe appartient aux trois Personnes de la Sainte Trinite, comme dit le VIme Concile de Tolède, l'humanité cependant n'est unie qu'au Verbe ; elle lui est unie comme aucune autre créature ne le sera jamais. « De tous les procédés qui peuvent rattacher la créature au Créateur, c'est le plus haut, le plus solide, le plus intime. Il enlève à l'être créé sa personnalité, son droit sur soi-même, sa dignité propre, pour y substituer, dans un mystère insondable, une personnalité divine, le droit éternel du Verbe et sa dignité infinie [1] ».

Ainsi l'union hypostatique nous donne Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, ou, comme il dit lui-même, *Fils de Dieu* et *Fils de l'homme.*

Nous confessons qu'il n'y a en lui qu'une personne, le Verbe, avec deux natures : la nature divine et la nature humaine, bien distinctes en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leurs propriétés et leurs opérations, et cependant soudées ensemble pour l'éternité par le Verbe qui les étreint et les donne l'une à l'autre dans un embrassement sans fin.

Puisque par nature « on entend l'ensemble d'énergies ou principes d'activité qui place un être dans une espèce ou catégorie déterminée, » nous devons trouver dans le Christ les énergies ou principes d'activité qui distinguent Dieu et l'homme.

En effet, nous reconnaissons en lui une double intelligence ou source de connaissance, comme aussi une double volonté ou source d'amour, avec la sensibilité propre à l'homme.

De là aussi dans le Christ, une double conscience ou connaissance des opérations intellectuelles qui se passent dans les deux natures.

Notre-Seigneur devait se servir de son intelligence humaine

1. Psychologie du Christ par le Chanoine J. A. Chollet. Paris 1903, page 19.

comme les hommes et procéder à l'acquisition des connaissances naturelles, comme nous procédons nous-mêmes. Le monde extérieur et sa propre âme devaient lui fournir les matériaux de ces connaissances. Nous saisissons le monde extérieur par des sensations et nous appelons *conscience* la connaissance de ce qui se passe en nous[1].

C'est de cette connaissance que l'Évangile dit que l'Enfant-Jésus progressait en *sagesse* et en âge devant Dieu et devant les hommes.

Mais l'union hypostatique produit-elle un changement dans l'activité de la nature ainsi unie au Verbe ? Suffit-elle pour que la Sainte Humanité puisse produire des actes surnaturels et participer à la béatitude ? Nous savons, en effet, qu'elle a joui, dès le premier instant, de la vision face à-face et qu'elle est devenue cause méritoire de béatitude pour toutes les créatures. L'union hypostatique est-elle le grand et premier principe de mérite dans les actes du Christ ?

2°. *Grâce sanctifiante dans le Christ.* Il y a pour la créature deux modes d'union à Dieu, nous dit Saint Thomas : l'union hypostatique ou l'union dans la personne et l'union a ses opérations, par la participation à la nature divine.

Unie au Verbe, possédée par le Verbe, l'Humanité Sainte participe à la dignité de la seconde Personne de la Sainte Trinité ; elle est divine en toute vérité et digne de toute adoration.

Mais doit-on constater quelque changement quant aux propriétés de cette Humanité et à la nature de ses actes ?

Nous avons vu que ses propriétés restent les mêmes, puisqu'elles infligent au Christ toutes les *déficiences* de la créature. Il en est de même de son activité.

Que la nature humaine soit subsistante en elle-même, comme cela arrive pour tous les hommes, ou bien qu'elle subsiste grâce à son union au Verbe, comme c'est le cas pour le Christ, elle reste toujours la même quant à ses opérations [2]. Elle est di-

1. Voir Appendice IX, p. 84.

2. On peut définir la personne : une nature intelligente indépendante : cette notion de personne n'ajouterait donc qu'une négation à la notion de nature intelligente ; elle dit qu'une nature ne dépend pas d'une autre ; mais qu'elle soit dépendante ou indépendante, elle reste toujours le même principe d'activité et du même genre d'activité. On comprend, dès lors, que le Verbe étant la personne de la nature humaine dans le Christ, n'influe en rien sur son activité ni sur son genre d'activité.

vine et digne d'adoration, répétons-le, mais comme une pierre le serait, si elle était unie au Verbe dans l'unité de (suppôt) personne [1].

Et de même que cette pierre ne pourrait se développer comme les plantes, ni sentir comme les animaux ni raisonner comme l'homme sans changer de nature, ainsi l'Humanité du Christ ne pourrait produire des actes d'un ordre plus élevé que les nôtres, sans qu'il y ait dans sa nature un changement, une élévation proportionnés.

Sans doute, ses actes paraîtront revêtus d'une dignité éminente aux yeux de Dieu ; ne sont-ils pas, comme la nature qui les produit, la possession du Verbe ? Mais cette dignité est comme un vêtement de gloire qui laisse l'acte dans le même ordre que la nature qui le produit ; dans l'ordre naturel, si la nature reste avec ses seuls dons essentiels.

Ainsi une reine puissante en se dévouant à soigner le plus malheureux de ses sujets, fait des actes que l'on admire avec raison ; ce sont pourtant des actes de même nature que ceux d'une simple infirmière.

Mais si cette reine pouvait rendre la santé par un simple commandement, ressusciter les morts, etc, tout le monde comprendrait que cette puissance dépasse les forces de la nature et que ce ne peut être qu'un don du ciel. Il en sera de même pour l'Humanité Sainte. Pour qu'elle puisse produire des actes qui dépassent la sphère de l'activité naturelle, pour qu'elle puisse faire des actes surnaturels, il faudra une intervention commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit, puisque rien de ce que Dieu opère en dehors de son sein ne saurait être l'opération d'une seule Personne.

Or, nous savons que le Christ participe à la béatitude infinie de Dieu et qu'il est pour nous cause méritoire de la béatitude ; nous savons aussi que cette béatitude consiste en des actes qui dépassent la portée de toute nature créée laissée aux seuls dons que réclame son intégrité. La béatitude réclame donc une. surélévation de la nature.

Quels sont les moyens que le Tout-Puissant pourrait employer pour que l'âme puisse participer à sa béatitude ? C'est le secret de sa Sagesse. En tous cas, nous savons quel est celui

1. Rien ne s'oppose à ce que le Verbe puisse de *puissance absolue* s'unir n'importe créature dans l'unité de personne.

qu'Il a choisi et pour son Christ et pour toute créature intelligente : c'est la grâce sanctifiante, cette grâce qui seule nous fait saints aux yeux de Dieu.

Or, n'a-t-il pas été annoncé que le Christ serait Saint ? « La chose sainte (ou mieux : la sainteté) qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. » (Luc I, 35).

Que demande cette sainteté ? — « Ote tes chaussures, dit Dieu à Moyse, car le lieu où tu es est une terre sainte. » (Actes, VII, 33).

L'enfant de Marie est plus saint que la terre du Sinaï. Celle-ci était sanctifiée par la parole, simple vibration de l'air, que Dieu fit entendre à Moyse, tandis que c'est la parole substantielle du Père qui sert de *support* au corps formé par l'opération du Saint-Esprit.

Il était saint ce tabernacle exécuté par Moyse sur les ordres du ciel. C'était là que le Souverain Seigneur rendait ses oracles, là que le peuple élu conservait les tables de la loi, et la manne, témoin irrécusable d'une Providence miraculeuse. Combien plus saint l'Enfant de Marie. Il est le Législateur, il est la nourriture figurée par la manne, il est la parole de Dieu incarnée.

Mais ce n'est là qu'une sainteté de surface, pour ainsi dire, celle que l'on attribue à un objet matériel qui, soustrait à tout usage profane, est consacré officiellement au culte de Dieu. Elle ne saurait sanctifier un être intelligent. Celui-ci demande quelque chose de plus intime, une réelle transformation.

Pour être saint, l'homme doit être parfait dans ses actes comme son Père Céleste est parfait ; il doit donc participer aux actes du Père Céleste. Connaître d'une connaissance amoureuse le Père, Dieu unique et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ, c'est avoir une vie transcendante à laquelle notre nature n'aurait pas le droit d'aspirer. Tenir son esprit fixé en Dieu et diriger vers Dieu toute son activité, c'est être saint, dit Saint Thomas [1]. Car c'est connaître Dieu comme il se connaît, l'aimer comme il s'aime.

Mais puisque les actes se différencient par les natures qui les produisent, des actes divins ne demanderont-ils pas une nature divine ? Rien de plus exact ; et c'est pour que nous

1. Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo (2. 2ᵃ LXXXI, a 8, c.).

puissions participer à son activité que Dieu nous élève à la participation de sa nature. Cela se fait par la grâce sanctifiante. Reflet de la beauté infinie qui fait de l'âme un objet de complaisance aux yeux de la Trinité, la grâce sanctifiante est en même temps un principe d'énergie surnaturelle qui rend l'âme capable de participer à l'activité divine. On peut dire qu'elle est comme une forme nouvelle qui surélève l'âme et rayonne dans ses actes. Et l'homme devient fils de Dieu par adoption, il acquiert un droit véritable au bonheur éternel et il est orné de toutes les facultés et énergies divines qui lui permettront de boire à longs traits aux torrents des délices éternelles.

Le Christ n'est pas Fils de Dieu par adoption, il l'est par nature. Il a donc un droit essentiel à la béatitude ; aussi recevra-t-il dans sa plénitude cette grâce sanctifiante qui rendra son Humanité capable de participer aux actes de la divinité : « Sur lui se reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, et l'esprit de crainte [1] le remplira tout entier. » (Is. XI).

Pourquoi cette énumération des diverses effusions du Saint-Esprit ? C'est pour nous apprendre que l'Homme-Dieu a reçu la grâce sanctifiante, le don premier et le plus excellent de cet Esprit infiniment libéral.

« La charité (ou grâce sanctifiante) a été répandue dans vos cœurs par le Saint-Esprit qui vous a été donné » (Romains VI 5,) Et l'Évangile nous dit que cette charité — le seul don qui reste pour l'éternité — le Christ l'a reçue dans la plénitude : « Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité » ; la vérité illuminant son intelligence, la grâce transformant sa volonté.

L'âme très sainte du Christ est donc ornée de la grâce sanctifiante, et cette participation à la nature divine, qui est principe de vie surnaturelle, lui a été communiquée dans une mesure telle que le Tout-Puissant ne pourrait la dépasser.

Cependant on ne saurait conclure de là que la puissance de Dieu soit limitée. La toute puissance, en effet, consiste à réaliser tout *ce qui est possible* ; et la créature étant *essentiel-*

1. Le texte hébreu — « et l'esprit de piété le remplira tout entier. »

lement limitée, il faut qu'il y ait pour elle un degré qui ne puisse être dépassé. Un objet peut être plus blanc qu'un autre ; la blancheur cependant peut arriver à une perfection telle qu'elle ne puisse pas être dépassée.

Cette grâce a été comme une conséquence nécessaire de l'union hypostatique. Il faut remarquer cependant que l'existence de l'Humanité Sainte, l'union hypostatique et la diffusion de la grâce ont eu lieu au même moment absolument identique ; il n'y a entre elle qu'une priorité de raison et non de temps.

D'où l'on voit que le Christ n'a pu mériter l'Incarnation. L'Humanité du Christ n'ayant existé que du moment de l'Incarnation, comment aurait-elle pu mériter avant d'exister ?

Mais Dieu n'a-t-il pas pu, en vue des mérites futurs du Christ, élever l'Humanité Sainte à la gloire de l'union hypostatique ? Les hommes qui ont précédé la venue du Messie n'ont-ils pas obtenu le pardon du péché et mérité la gloire à cause de la Rédemption future ?

Il y a une grande différence entre mériter ce qui est le principe du mérite et mériter par le bon usage de ce principe.

Un ouvrier peut mériter un salaire par le bon usage de ses bras ; mais il ne saurait mériter la vie ni la vigueur de ses bras.

Notre-Seigneur, par le bon usage de tout ce qui lui a été accordé, a pu mériter pour lui-même une gloire accidentelle et pour les créatures toutes les grâces nécessaires, comme l'ouvrier peut gagner ce qui est nécessaire à la famille ; mais en aucune façon il n'a pu mériter la grâce sanctifiante, principe nécessaire de tout mérite, et moins encore l'union hypostatique, cause *morale* de toutes les grâces qui lui ont été accordées.

C'est ce que nous dit Saint Augustin : « Le divin Sauveur, écrit-il, est la source de toute prédestination, lui l'unique médiateur de Dieu et des hommes. Mais par quelles œuvres, par quels actes de vertu qui ont précédé l'union hypostatique l'humanité qui est dans le Christ a-t-elle pu mériter ce titre de médiateur, de source de prédestination ? Dites-moi, je vous prie, comment cette humanité, prise par le Verbe Éternel dans l'unité de personne, a-t-elle pu mériter de devenir le Fils unique de Dieu ? Quel bien a-t-elle pu faire qui ait précédé cette faveur ? Qu'a-t-elle fait auparavant, qu'a-t-elle cru, qu'a-t-elle demandé pour arriver à cette ineffable dignité ? » (De Præd.

Sanct., cap. 15. — Lib. 3 de Trin. C. 17 ; De corrept. et grat. Christi, cap. 11.)

3° *Grâce actuelle.* — Ici se présente une autre question ; Les facultés spirituelles du Christ, ainsi munies du principe de la vie surnaturelle, peuvent-elles, par elles-mêmes, produire des actes de vie surnaturelle ?

Dans la sphère de mon activité, j'use comme je l'entends de mes yeux, de mes mains, de mon esprit, de la volonté etc... Dieu me conserve, dit-on, et je le crois ; car rien n'est plus raisonnable ; mais je n'ai nulle conscience de cette action conservatrice qui consiste en dernière analyse, à me permettre de disposer de ma vie, en toute liberté, serait-ce contrairement à la volonté du Ciel.

En est-il de même dans la vie surnaturelle ? — Nullement.

On dirait que Dieu en élevant si haut la créature, a voulu la préserver en même temps du grave danger de l'orgueil.

En effet, l'âme, bien que participante de la nature divine, est impuissante à faire le moindre acte surnaturel sans une intervention particulière de Dieu. Et il ne s'agit pas, de la part du Ciel, d'un acte de pure conservation, comme dans l'ordre naturel, mais d'une intervention directe et qui, en quelques cas du moins, ne se produira que sur la sollicitation de la créature.

On donne le nom de grâce actuelle à cette intervention du Ciel. Dans l'état présent, elle est nécessaire à l'âme pour avoir la pensée du bien, la volonté de l'accomplir, comme aussi la force de l'exécuter.

Cependant il y a une différence notable entre notre âme et celle de Notre-Seigneur.

Nous ne voyons pas Dieu ; c'est par la foi seulement que nous connaissons nos rapports surnaturels avec lui ; c'est d'après les données de la foi que se produit notre amour surnaturel.

L'âme du Christ, au contraire, a joui de la vision béatifique dès le premier instant. Voyant Dieu face-à-face, avait-il besoin d'un secours quelconque pour produire l'acte d'amour ? Ce que peuvent faire les élus au ciel, le Christ le pouvait à plus forte raison. Car la *lumière de la gloire*, qui permet au Bienheureux de voir et d'aimer Dieu, remplace éminemment tous les secours qui lui étaient nécessaires sur la terre pour connaître et aimer Dieu surnaturellement.

L'âme du Christ, ornée de la lumière de la gloire, avait donc comme l'épanouissement de la grâce actuelle dans l'exercice de l'amour divin envers son Père.

Toutefois, le divin Sauveur n'a pas vécu seulement cette vie béatifique ; nous trouvons en lui l'union harmonieuse d'une double vie. Il jouit comme les Bienheureux au ciel, et il peine, il souffre et il sent le besoin du secours d'En-Haut, comme les hommes mortels. C'est dans cette vie commune à ceux qui voyagent sur la terre que le Christ a été dirigé et fortifié par la grâce actuelle, comme nous dit l'Évangile : « Et Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert pour y être tenté par le démon. » (Math. IV., 1.)

« En cette même heure, Jésus tressaillit de joie par le mouvement du Saint-Esprit et il s'écria : Je vous rends gloire, mon Père... etc. » (Luc X, 11).

Le Saint Esprit ne conduisit Jésus dans le désert que par un secours, une inspiration particulière. Ce que le prophète Isaïe nous dit : « *Le Saint-Esprit avec tous ses esprits, c-à-d. la plénitude de ses dons* » s'applique aussi bien à la grâce actuelle qu'à la grâce sanctifiante et, en tout, il a été accordé au Christ une mesure qui ne saurait être dépassée...

Voici donc l'enseignement de l'Église :

L'union hypostatique a revêtu d'une dignité suréminente les actes de l'Humanité Sainte ; ces actes toutefois n'ont pas changé de nature par suite de l'union hypostatique. Pour entrer dans l'ordre surnaturel, ils ont dû être les fruits des facultés naturelles et de la grâce sanctifiante.

Enfin, comme notre œil, quelque sain qu'il soit, ne saurait voir, sans l'excitation de la lumière, ainsi l'âme du Christ, bien que fortifiée par la grâce sanctifiante la plus surabondante, n'a pu produire d'actes surnaturels que par un secours spécial du ciel : lumière de gloire ou grâce actuelle, suivant la catégorie des actes.

4°. *Activité des facultés de l'Humanité Sainte.* — La nature humaine a une puissance *obédientielle* [1] ineffable, puisque nous la voyons élevée à la dignité de Fils de Dieu et capable de participer à l'activité divine.

---

1. On entend par puissance *obédientielle* l'aptitude d'une créature à un état ou à un acte mais que Dieu seul peut réaliser. Saint Thomas trouve cette puissance obédientielle dans la côte d'Adam dont Dieu a formé Eve. (III Sent. d. III q. 2, a. 1, ad 1um).



Que sont devenues les facultés naturelles de l'Humanité Sainte par suite de son élévation à l'ordre surnaturel ? De quelle manière ces énergies spirituelles se sont-elles développées ?

Parmi ces énergies nous étudierons l'intelligence tout particulièrement, parce que les actes de la volonté sont de même ordre que ceux de l'intelligence [1].

Dès le premier instant de son existence, l'âme du Christ a joui de la vision béatifique qui est l'épanouissement normal de la grâce sanctifiante, et c'est là une affirmation catégorique des théologiens.

En effet, d'après Saint Augustin, le Psalmiste parle de l'Incarnation dans ces paroles : « Il est bienheureux Celui que vous avez élu et assumé, c'est-à-dire uni. » (Ps. 64). En d'autres termes, l'Humanité a été glorifiée dès qu'elle a été prise par le Verbe.

1. Il faut remarquer cependant que la volonté s'unit plus à l'objet par l'amour que l'intelligence par la connaissance : « In viribus intellectivæ partis est aliquid de ratione passionis, quia in apprehensione intellectûs creati est receptio (quia) intelligere est pati quoddam. — In appetitu autem intellectivo adhuc est plus de ratione passionis ; quia voluntas movetur a re secundum quod est bona vel mala quæ sunt conditiones rei ; intellectus autem movetur secundum apprehensionem veri vel falsi, quæ non sunt rei per se sed secundum quod sunt in anima... ; unde magis recipit anima a re secundum affectum et vehementius movetur quam secundum intellectum, sicut dicit Dionysius II Cap. De div. nom. quod Hierotheus patiendo didicit divina i. e ex affectu circa divina in intellectum devenit. (S. Th. III d. 15 q. 2, a. 1).

Passio illa de qua loquitur Dionysius nihil aliud est quam affectio ad divina. Ex ipsa divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, sec. Joan. XIV : Si quis diligit me diligetur a Patre meo et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. (De Verit. q. 26, a. 3, ad 18um.)

Ainsi donc l'âme s'unit plus à l'objet par l'amour que par la connaissance ; elle en jouit plus par la volonté que par l'intelligence, et si la connaissance est nécessaire à l'amour, celui-ci ,à son tour, développe la connaissance.

Une seconde remarque c'est que la connaissance et l'amour, même lorsqu'il s'agit de Dieu, ne marchent pas d'un pas égal.

En voici l'explication, d'après Cajetan :

Le progrès de l'amour dépend de deux facteurs qui peuvent agir séparément : l'objet aimé qui presse sur la volonté du sujet aimant par la connaissance que celui-ci a de lui, et la volonté elle-même qui se livre à cette motion de l'objet aimé sur elle. Comme elle est libre, elle peut céder plus volontiers à une motion objectivement moins forte, s'y livrer de plus en plus sans mieux connaître celui qui l'exerce, ou, au contraire, résister davantage à une motion plus puissante et même se raidir contre les attraits et les amabilités que l'intelligence découvre dans l'objet et par lesquels celui-ci la sollicite sans cesse à plus d'amour (In I. IIe q. 27, a 2. — *La Vie Spirituelle*, juin 1924, p. 299.

On ne saurait trouver un démenti à cette prophétie dans ce que le divin Sauveur dit aux disciples d'Emmaüs « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans la gloire ? » (Luc 24). Ici il n'est question que de glorification extérieure et non de gloire ou béatitude essentielle qui consiste dans la vision et dans la jouissance amoureuse de Dieu.

L'âme très sainte du Christ en entrant dans l'existence s'est trouvée placée dans le face-à-face avec Dieu. Suivant toute sa capacité, elle s'est plongée dans la connaissance de l'Infini. Elle a vu la nature de Dieu avec les trois Personnes ; la génération du Verbe, la production ou spiration du Saint-Esprit. Et cette capacité de l'âme du Christ l'emportait sur toute capacité créée, car, nous dit l'Apôtre, Dieu a fait asseoir le Christ à sa droite, au dessus de toutes les principautés et de toutes les puissances, de toutes les vertus, de toutes les dominations et de tous les dons (de dignité) qui peuvent être non seulement dans le siècle présent, mais encore dans celui qui est à venir. (Éphes. I 20, 21). C'est nous dire que l'âme du Christ participe à la béatitude, c'est-à-dire à la connaissance et à l'amour de la Trinité Sainte dans une mesure sans proportion avec celle qui est accordée aux autres créatures. L'Ascension n'a produit aucun changement et l'âme du Christ a vu la divinité au premier instant de son existence aussi parfaitement qu'après sa prise de possession du trône qui lui était réservé.

Le Christ a-t-il eu dans le Verbe la connaissance des créatures ? Le Verbe est comme un miroir infini dans lequel Dieu montre librement à chaque élu les créatures qui ont avec lui des rapports déterminés et dont la connaissance doit apporter une jouissance légitime.

La création entière est reliée au Christ par des relations multiples ; tout a été fait pour lui, tout a été mérité par lui ; tout ce qui est destiné à l'existence a été choisi par lui. Ceci comporte la connaissance de tout ce qui doit l'existence au Christ sans doute, mais de plus, la vue d'un nombre de possibles indéterminé. Si Dieu seul peut connaître tous les possibles, il est donné cependant à l'âme du Christ d'étendre sa connaissance dans ce royaume des possibles dans les limites compatibles avec la notion de créature.

Cette connaissance dans le Verbe est la plus parfaite. Cependant il en est une autre qui a été accordée aux anges et qui

consiste à voir les créatures en elles-mêmes, telles qu'elles sont. Saint Augustin appelle *matinale* la première connaissance et *vespérale* la seconde. Celle-ci ne pouvait faire défaut à l'âme du Christ, puisque en lui sont entassés « tous les trésors de science et de sagesse. » (Col. II 3).

Ce n'est ni le nombre des créatures, ni les espaces, sans limites pour ainsi dire, qu'elles habitent, qui pourraient être un obstacle à cette connaissance distincte des êtres intelligents de la création, surtout vu les grâces relatées dans la vie de quelques saints.

Saint Alphonse Rodriguez raconte qu'étant transporté au ciel « il vit et *connut* tous les bienheureux ensemble et chacun d'eux distinctement comme s'il eut passé *toute sa vie* avec eux. » (Vie d'après les mémoires, appendice au nº 275). Il en fut de même par rapport aux anges (nº 6 voir encore 52, 148). On raconte que Sainte Brigitte voyait souvent, en un seul instant, tous les habitants du ciel, de la terre et de l'enfer, entendait ce qu'ils se disaient les uns aux autres [1].

Par cette science infuse, le Christ a donc connu non seulement toutes les créatures intelligentes, leurs pensées, désirs, paroles, actions, mais encore tout ce qu'elles auraient *pu* penser et faire dans les circonstances variables à l'indéfini et cela pour les créatures déjà existantes et pour celles qui existeront [2].

Si cette science nous étonne par son étendue, nous devons cependant nous rappeler que la vision de Dieu est bien plus extraordinaire et plus au-dessus de toute capacité créée que toute autre science.

Mais nous l'avons dit, les opérations de l'intelligence ne constituent pas la perfection ; elles en sont la condition indispensable dans une certaine mesure ; la perfection est fruit de la volonté. Quelle est-elle donc cette perfection, si déjà sa préparation nous dit tant de merveilles ?

Pour nous faire une idée de la sainteté du Christ, il nous faudrait pénétrer dans les mystérieuses profondeurs de son cœur, passer en revue les ineffables opérations du Saint-Esprit. Les plus grands saints, les séraphins les plus élevés, contem-

---

1. P. Poulain S. J. Des grâces d'oraison 4e édition p. 292.

2. Dans la science infuse, ni les sens, ni l'intellect agent ne fonctionnent ; Dieu place directement dans l'intellect possible l'espèce ou image impresse que leurs opérations pourraient produire.

pleront ces beautés pendant l'éternité, et pendant l'éternité ils n'arriveront pas à explorer ces richesses qui les raviront d'admiration.

Aux yeux de la créature, la sainteté de l'Homme-Dieu est comme un océan sans limite. Comment nous en faire une idée ?

Écoutons le sixième Concile (680) ; en quelques mots il ouvre devant l'esprit des horizons indéfinis : « Le présent synode en parfaite communion avec Agathon le pape de Rome et conformément à la doctrine des Saints Pères confesse deux natures et deux volontés dans le Christ ; et ces deux volontés ne sont pas contraires comme le prétendent des hérétiques ; de la part de la *volonté humaine il n'y a jamais eu ni résistance ni répugnance, mais elle a toujours été soumise et docile à la volonté divine.* »

Par la vision béatifique, nous l'avons vu, l'intelligence de l'Humanité Sainte pénétrait les divers mouvements et affections du cœur de Dieu dans une mesure qui dépasse toute conception ; dans la même mesure, sa volonté adhérait, communiait à tous les vouloirs divins. C'était la participation à la sainteté divine.

Mais en dehors des vouloirs que Dieu exprime librement, nous pouvons considérer dans son sein des opérations nécessaires qui s'offrent à notre contemplation. Il y a là les mouvements ineffables de Génération et de Spiration qui constituent les trois Personnes divines, et nous sommes invités à nous unir à ces opérations par l'admiration, la louange et l'amour.

Puisque c'est grâce au Verbe que l'Humanité Sainte subsiste, ne nous est-il pas permis de la considérer communiant avant tout et dans une mesure plus abondante à ce qu'est le Verbe, à ses opérations ? Le Verbe est la Parole qui dit tout ce qu'est le Père. Cette parole l'âme sainte la saisit suivant sa capacité et la redit avec toute l'ardeur de son être. — Si le Verbe n'est que regard vers le Père, il est nécessairement amour ; à cet amour l'Humanité Sainte participe jusqu'à l'épuisement de ses facultés aimantes, qui pourtant ne défaillent jamais à leurs bienheureuses fonctions.

Dès lors, comment trouver une reproduction plus parfaite, un écoulement plus abondant de la bonté divine ? Dans le Christ nous trouvons la double inclination que nous constatons en Dieu. La Bonté souveraine se communique nécessai-

rement dans la Trinité. L'Humanité Sainte, mise dans le face-à-face divin, s'offre inévitablement sinon nécessairement aux communications divines.

Cette acceptation est le premier acte d'amour que le Très-Bon attend de sa créature. Cependant comme conséquence nécessaire de cette acceptation ou mieux, comme son complet épanouissement, se produit dans le Cœur Sacré de Jésus le mouvement de l'amour qui « se livre », et c'est par toutes les énergies de son être que l'Humanité Sainte fait retour à son Principe.

Dans l'acceptation des communications divines et dans ce retour à son Principe, le Christ trouve le rassasiement débordant de toutes ses aspirations.

Mais ne l'oublions pas, si Dieu a dit : « Créons l'homme à notre image et à notre ressemblance », ces paroles ne trouvent que dans le Christ leur pleine réalisation. Comment donc ne trouverions-nous pas en lui, de la manière la plus parfaite, ce qui est en Dieu le principe de toutes ses communications libres et ce qui est aussi dans toute créature intelligente la marque et la mesure de la perfection : le besoin de s'épancher, de se donner, de se livrer sans mesure ?

C'est donc dans toute l'étendue de ses facultés qu'il s'unit aux opérations de la Trinité : aux opérations nécessaires par la louange et l'amour ; aux opérations libres par l'adhésion amoureuse comme aussi par le dévouement qui le livre aux créatures inférieures.

Nous avons ainsi dans le Christ les deux modes d'union à Dieu dont parle Saint Thomas : union personnelle et union aux opérations divines par la participation à la nature de Dieu. Ces deux unions épuisent les libéralités divines. Le Ciel ne saurait faire rien de plus parfait, rien de plus beau que ce Chef d'œuvre.

Aussi quelle complaisance dans le cœur de Dieu à la vue du Christ ! « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances ». Ces paroles constituent la gloire essentielle de l'Homme-Dieu ; elles sont, en effet, sa louange et son exaltation de la part du Très-Haut ; elles nous disent aussi que le ciel trouve dans le Christ la plénitude de la gloire accidentelle et de la jouissance que la créature peut lui offrir.

A ce bienfait de Dieu, à cette complaisance du ciel, quelle

sera la réponse du Christ ? Car à peine le décret a-t-il été porté que le Verbe apparaît aux yeux de son Père, comme revêtu de l'Humanité Sainte et ainsi, il peut prendre des attitudes et exprimer des sentiments qui ne conviennent qu'à la créature[1].

Sa première parole sera : « Me voici pour faire votre volonté. »

Me voici, c'est-à-dire je me livre à vous. N'est-ce pas lui dire : « Aimez-moi. »

En effet, Dieu n'a décrété l'Incarnation que pour pouvoir aimer. Dès lors, le Chiist ne saurait faire d'acte plus parfait que de s'offrir à l'amour de son Père, comme aussi il ne saurait formuler rien de plus agréable au cœur de son Père que cette demande : « Aimez-moi. »

Et comme l'enfant répond à la tendresse de la mère en acceptant ses caresses et le sein qui lui est offert, — c'est sa manière de répondre : « Je vous aime » —, ainsi le Christ en se laissant aimer par son Père [1] ; et c'est là son engagement solennel : « Me voici pour *faire votre volonté.* » C'est donc en accomplissant la volonté de son Père que le Christ aime à son tour, qu'il dit à son Père non pas seulement en paroles mais en actes : « Je vous aime. » De plus il ne peut voir dans cette volonté que l'amour que lui porte son Père céleste. Toute volonté du Ciel, en effet, est témoignage d'amour pour la créature pécheresse ; à plus forte raison le sera-t-elle vis-à-vis de l'Homme-Dieu.

« Aimez-moi, je vous aime », telle sera l'aspiration et la respiration du cœur du Christ. Comment peut-il donner à son Père une louange plus parfaite ? N'est-ce pas lui dire : « Vous

1. C'est ce que dit le Card. Mercier dans une Retraite à son clergé (Exposition du plan de la création) : « Connaissez-vous, demande-t-il rien de plus beau, de plus grandiose que ce drame de la création et de l'histoire ?

1er *Acte du drame* : LA PRÉDESTINATION ÉTERNELLE. Le Père engendre Celui qui sera Jésus-Christ. Il nous voit unis à son Christ, et répand sur nos âmes son Saint-Esprit, afin que nous soyons présents à son regard, saints et irréprochables dans la charité.

Fait contingent : Le péché ; et l'homme ne pourra apparaître saint devant Dieu qu'à la condition d'être rétabli dans l'ordre par la Rédemption — La prédestination fera de nous des enfants de Dieu, mais à la condition que Dieu vienne nous laver de nos souillures.

2e Acte : RÉDEMPTION : Le Verbe qui sera personne unique dans le Christ peut prendre l'engagement de cette rédemption *en mettant sous les yeux de son Père les actes de cette humanité qu'il va prendre.* La Rédemption sera le canal des miséricordes et du pardon.

3e Acte : Plan initial étendu à l'universalité des êtres et des choses, etc...

êtes la Bonté et vous n'êtes que bonté ? Il n'y a eu et il n'y aura en vous qu'un seul mouvement, qu'une seule inclination : celle de vous déverser, de vous communiquer. »

Mais puisque, pour Dieu, aimer c'est se communiquer et que d'autre part, du premier coup, il a donné à son Christ tout ce que celui-ci pouvait recevoir, comment répondra-t-il à cette demande : « Aimez-moi » ?

Le Tout-Puissant s'est ménagé un moyen ineffable de donner libre cours à son besoin d'aimer. Ses communications et ses libéralités seront sur le modèle de ses opérations intérieures.

Or, que voyons-nous dans ces opérations qui constituent la Trinité Sainte. ? C'est que la Génération, par exemple, dont le terme est le Verbe, est achevée et parfaite dès l'éternité, et que cependant elle se fait et se continuera pendant l'éternité !

De même pour les œuvres extérieures. Elles porteront l'empreinte des opérations qui se déroulent dans le sein de Dieu.

Dieu crée ; il fait sortir un être du néant, c'est un grand bienfait. Mais que deviendrait ce bienfait si Dieu ne le conservait ? La créature se résoudrait dans le néant. Par la conservation, Dieu renouvelle à chaque instant le bienfait de la création.

L'Humanité du Christ a été créée en même temps qu'elle a été prise par le Verbe. Cette communication par l'union hypostatique portera plus que toute autre œuvre la marque de la Génération éternelle ; toujours parfaite, elle se renouvellera toujours.

Le Christ sait bien que les dons de son Père sont sans repentance ; mais il sait aussi que son Père s'est ménagé la possibilité de les redonner et que le besoin de son cœur est d'aimer en renouvelant ses libéralités. Il lui dit donc avec confiance : « Aimez-moi ». C'est lui dire de la manière la plus parfaite : « Je vous aime » — Cette parole : « Aimez-moi, je vous aime » il la répétera en provoquant les volontés de son Père et en les acceptant.

Renouveler, à chaque instant, le bienfait de l'union hypostatique avec les libéralités qu'elle comporte, c'est le moyen pour le Père céleste d'aimer son Christ d'un amour de bienfaisance, fondement de l'amour de complaisance.

Un autre moyen pour Dieu d'aimer son Fils en le glorifiant, c'est de lui ménager la possibilité d'imiter l'amour *descendant* qui est en Dieu, l'amour qui se répand en bienfaits.

Il est décrété, en effet, que toute créature sera redevable au Christ de tout ce qui lui sera accordé ; que le Christ sera cause exemplaire, méritoire et finale de la création. Son amour pour la créature et le désir de son Père de le glorifier seront la source de tous les biens accordés dans le ciel et sur la terre.

§ 3. — *L'Incarnation, raison d'être de la création.* Dans le décret divin, le Christ est apparu aux yeux de son Père ravissant de beauté et dans l'éternité a retenti cette parole : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances » Et ainsi, l'amour de bienveillance et l'amour de complaisance se sont fondus en un seul acte dans le cœur de Dieu. Acte de suprême jouissance et aussi d'ineffable fécondité ! Car un cœur noble peut-il se contenter de jouir seul de l'objet aimé ? Son besoin, au contraire, n'est-il pas d'appeler le plus de cœurs possibles à aimer celui qu'il aime ? Le cœur de Dieu multipliera donc l'adoration et l'amour autour de son chef-d'œuvre. Purs esprits et créatures semblables à l'Humanité Sainte sortiront du néant pour servir de cour d'honneur et de gloire à Celui dont la beauté a ravi le cœur du Père. Et pour que le Christ reçoive un rayonnement plus éclatant de cette création faite pour Lui, la Bonté divine l'associera à cet acte de glorification.

En effet, quels devaient être les besoins du cœur très sacré de l'Homme-Dieu ?

La tendance de la nature divine d'une part, d'autre part, le mouvement le plus noble de la nature créée nous disent le ressort caché de toute activité dans le Christ.

Dieu n'étant poussé à l'Incarnation que par le besoin de se communiquer, le premier acte qu'il devait exiger de la créature, et, par le fait, l'acte le plus glorifiant que pût lui offrir la créature, c'était de recevoir les communications divines avec docilité, amour et reconnaissance [1]. C'est ainsi que le Christ

1. « Si l'on contemple le Christ lui-même, on aperçoit en lui vis-à-vis de son Père, une dépendance, un anéantissement, dont rien ici-bas ne peut donner l'idée ; ni sa doctrine n'est de lui, ni ses œuvres, ni sa vie ; le Père lui montre ce qu'il doit dire et faire et, les yeux sur cette règle souveraine et très aimée, Jésus-Christ parle, agit et meurt. Cette dépendance naturelle s'accompagne chez le Fils d'une infinie complaisance : de même que le Père s'épanche en lui avec un amour indicible, de même le Fils prend son bonheur à *recevoir* et à *dépendre*. C'est là ce qu'il y a de plus intime

a glorifié son Père en recevant les témoignages de son amour ; mais à cette gloire il a désiré ajouter un rayonnement qui lui était montré possible, celui de voir se multiplier d'autres êtres capables de glorifier Dieu en faisant bon accueil aux témoignages d'amour de la Sainte Trinité.

Cependant à ce désir de multiplier les glorificateurs de son Père, il faut ajouter une autre raison qui poussait le Christ a demander la création des hommes et des anges. Son âme sainte, répétons-le, était l'image de Dieu la plus expressive et la ressemblance la plus parfaite qui pût exister. Nous devons donc trouver dans cette âme, comme premier ressort d'activité, le besoin le premier et le plus noble que nous avons constaté dans la nature divine : celui de se communiquer, d'aimer autour de lui en faisant le bien.

En effet, si tout chef-d'œuvre porte un cachet qui décèle son auteur, quelle marque plus signalétique de son origine divine la créature pourrait-elle présenter que le besoin d'aimer ?

Rendre à son Père par l'amour tout ce que son Père lui avait donné par besoin d'aimer, tel était le mouvement du Cœur très sacré, avec l'inclination naturelle de s'unir toutes les autres créatures capables d'aimer son Père comme Lui et avec Lui.

De sorte que, de la part de Dieu, le désir de glorifier son Christ et, de la part de l'Homme-Dieu, le désir de glorifier son Père *et de l'imiter en répandant le bien autour de lui*, ont été la source et la raison d'être de toutes les créatures qui sont sorties et sortiront du néant.

C'est l'amour du Père qui commence : « Personne ne vient à moi, si ce n'est celui que le Père aura attiré. » (Joan. VI, 44) « Demande-moi » (Ps. 2, 8).

C'est l'amour du Christ qui parachève : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'aura révélé ». (Luc X 22).

Passons donc en revue les diverses créatures qu'il nous est donné de connaître. Ainsi nous nous rendrons compte de l'amour que le Père porte à son Fils incarné et, en même temps,

---

en Notre-Seigneur ; et plus on pénètre le secret de cette vie, mieux on comprend ces paroles d'humble dépendance qui invitent les disciples à remonter jusqu'à la source de la vie, de la bonté, de la science, Dieu le Père. » J. Lebreton. Les origines du dogme de la Trinité, p. 297-298.

Cité par M. Michel. — Dictionnaire de Théologie Catholique. Art. Jésus-Christ. Col. 1208.

nous nous ferons une idée du désir du Cœur de Jésus de glorifier son Père, comme aussi de la mesure dans laquelle il a participé à l'amour qui est en Dieu, à son amour *descendant*.

Or parmi toutes les créatures possibles, il en est une dont l'existence est déjà arrêtée dans le conseil de la Trinité Sainte ; c'est la mère de Dieu. Il est décrété, en effet, que le Verbe s'incarnera dans le sein d'une Vierge. Quelle sera cette Vierge ? Que devra-t-elle à son divin Fils ?

APPENDICE IX

ORIGINE DES IDÉES

Nous connaissons les choses extérieures, nous nous connaissons nous-même ; rien de plus certain. Comment, par quels procédés y arrivons-nous ? Voilà ce que se sont demandé les philosophes de tous les siècles et la réponse reste encore à l'état de théorie. — Les théories varient avec les systèmes philosophiques. Tout est matière, disent certains philosophes ; tout est idée, répondent les philosophes du pôle opposé. « Seule la philosophie du bon sens universel, dont la scolastique n'est que l'expression technique, tient le juste milieu en sauvegardant la coexistence et les mutuelles relations harmoniques de l'idée avec la matière, de l'esprit avec le corps, de l'intellectualisme avec son fondement réel au dehors, du sujet enfin avec l'objet. »[1].

D'après les scolastiques, les sens sont indispensables pour l'acquisition de la connaissance, parce qu'ils en fournissent la matière[2].

1. Ami du Clergé T. 30, p. 466.

2. Thomistes et scotistes sont d'accord sur les questions capitales de psychologie : union de l'âme avec le corps, facultés de l'âme etc. — Voici cependant des divergences.

S. Thomas soutient que les facultés de l'âme se distinguent réellement de l'essence de l'âme comme aussi entre elles.

Saint Bonaventure et le B. Scot, au contraire, n'admettent qu'une distinction formelle. C'est toujours la même âme qui opère et qui prend divers noms suivant ses différentes opérations : *âme* lorsqu'elle anime : *esprit* ou *intelligence*, lorsqu'elle comprend. *raison*, lorsqu'elle raisonne ; *mémoire* lorsqu'elle se rappelle, enfin *volonté*, lorsqu'elle veut.

Une seconde divergence porte sur la forme de corporéité. Scot fidèle à la Tradition a admis dans les êtres doués d'un principe supérieur à la matière, une forme propre à la matière et persistant avec la forme principale. — Actu-

Par les sens l'homme est en contact avec le monde extérieur ; ce contact produit diverses impressions. Des facultés qu'on appelle *sens internes* concentrent en une perception unique les diverses impressions produites dans les sens externes par un ou plusieurs objets. On donne le nom d' « espèce ou image sensible » à cette perception qui ne constitue pas la pensée, mais seulement les matériaux de la pensée ou connaissance.

L'intelligence agit sur cette espèce *sensible* pour en faire une espèce ou représentation *intelligible*. Par quel procédé ?

L'intelligence est douée d'une vertu particulière, dérivée d'une intelligence supérieure — de l'intelligence divine — par laquelle elle illumine, pour ainsi dire, les espèces *sensibles* pour en faire des espèces ou représentations *intelligibles* spirituelles [1]. Cette vertu particulière s'appelle *intellect agent*.

Mais l'espèce *intelligible*, qu'on appelle aussi *impresse*, n'est pas encore la connaissance.

Il faut qu'elle soit imprimée dans l'intelligence, possédée par l'intelligence ou par ce qu'on appelle : l'intellect possible; alors elle devient idée ou connaissance.

Quel est le rôle de l'intelligence vis-à-vis de l'espèce intelligible ? Est-elle passive ou active dans la formation de l'espèce expresse ou connaissance ? Se contente-t-elle de se laisser faire comme un miroir en qui se forme l'image d'un objet, ou bien y a-t-il de sa part activité comme dans la main qui saisit un objet ?

Le B. Scot attribue à l'intelligence une activité réelle ; car il combat l'opinion qui prétend que « l'espèce intelligible est la cause totale de la connaissance. » (I, D. 3, 9. 7. n° 14). [2].

Il y en a qui disent que, d'après Saint Thomas, l'intelligence est passive comme l'eau par rapport à la chaleur. Toute l'activité se trouverait donc dans l'espèce intelligible.

---

ellement la chimie paraît donner raison aux tenants de la pluralité des formes, puisqu'elle constate l'action des divers éléments. Ne faut-il pas *être* pour *agir* ? Plus loin nous signalerons d'autres divergences entre le système philosophique de Saint Thomas et celui de Saint Bonaventure.

1. Oportet in anima esse virtutem quamdam a superiori intellectu derivatam per quam possit phantasmata illustrare et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu. (Saint Th. I. II q. LXXIX, a. 4).

2. Ex istis solvitur quæstio sic : Si ergo nec anima sola, nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiæ genitæ. — (Ibid. n° 20 in fine).

Dès lors, on peut demander : Dieu seul peut-il produire la connaissance, la pensée (l'intellection) sans le concours actif de l'intelligence ?

Pour ceux qui admettent la passivité totale de l'intelligence, il ne saurait y avoir de difficulté. Que Dieu présente l'espèce intelligible et la connaissance se produit comme l'épreuve sur la feuille sensible.

Scot de son côté trouve aussi que Dieu peut agir seul et suppléer à l'action de l'intelligence.

Et si on objecte que l'acte de connaître étant un acte vital pour Scot, Dieu ne saurait agir à la place de l'âme, sans que l'acte de connaître ou intellection cesse d'être, les scotistes répondent que Dieu peut produire le terme de l'action vitale qu'est l'intellection aussi bien que le terme d'autres actions vitales, telles que la nutrition, la génération, la croissance etc.

Mais alors le vouloir pourrait être produit par Dieu directement et il cesserait d'être le produit de la volonté ?

Oui, le vouloir comme l'intellection peut être produit par Dieu, dans la volonté sans la volonté. Ce vouloir dans sa production ne serait pas un acte de la volonté, mais bien dans sa conservation.

Et si on ajoute : « Donc l'amour pourrait être produit sans la connaissance, puisque aimer c'est vouloir, » il sera facile de répondre que de même que la connaissance comporte son objet, ainsi le vouloir ne peut s'attacher au néant. Il lui faut un objet connu.

Voici une comparaison qui permet de se faire une idée plus nette du rôle de l'intellect agent et intellect possible, rôle si capital dans le système scolastique. Nous l'empruntons à Mgr Chollet (La Psychologie du Christ. Chap. V, nos VIII, IX. Paris 1903).

« Pour photographier, il faut entre autres choses deux éléments essentiels : un objectif, une plaque photographique. L'objectif a pour fonction de recevoir les rayons lumineux, de les centraliser, de les condenser, de les diriger vers la plaque en un ordre qui leur permette de représenter les objets. Enlevez l'objectif et laissez les rayons lumineux pénétrer par l'ouverture restée béante, aucune image ne se dessinera. Il faut la lentille de cristal pour rendre les objets aptes à impressionner convenablement la plaque photographique. Celle-ci n'est

pas moins indispensable ; c'est elle qui reçoit l'impression lumineuse, c'est en elle que les rayons gravent les contours, les nuances, les traits de l'image, c'est elle qui possède la ressemblance de la personne ou de la chose photographiée. Enlevez-la, le meilleur objectif du monde ne vous donnera aucune photographie. La connaissance étant une photographie vivante et immatérielle du monde exige chez l'homme un objectif et une plaque photographique.

» L'objectif, c'est l'intellect agent. Celui-ci, en effet, mis en action par les perceptions sensibles internes, en tamise les rayons, en élimine certains éléments, coordonne les autres, les rend aptes à impressionner l'esprit. Cette action s'appelle abstraction, parce qu'elle a principalement pour œuvre la sélection, dans les objets sentis, des données immatérielles et universelles, l'élimination des conditions matérielles et singulières. Or, une abstraction est précisément le choix de certains éléments de préférence à d'autres qui sont laissés de côté. La faculté qui abstrait est appelée intellect agent, parce que, concourant à l'intelligence des choses, elle mérite vraiment le nom d'intellect ; et que s'exerçant à élaborer les objets, à les rendre intelligibles par son action sur eux, elle est un réel agent de connaissance.

» Les objets préparés par l'abstraction, sont présentés à l'intellect possible, lequel immédiatement les reflète. Il est une plaque photographique, mais vivante, mais aussi, à la différence de l'autre, insensible à toute impression externe qui n'a pas passé par l'intellect agent. La plaque photographique mise en face des objets, sans objectif, est impressionnée par eux, sans cependant donner aucune image ; l'intellect possible ne peut subir aucune impression des objets en dehors du concours de l'intellect agent. Quand celui-ci vient d'abstraire, c'est-à-dire a dépouillé une chose des conditions matérielles qui l'empêchaient d'être immédiatement intelligible, l'intellect possible aussitôt subit l'impression de cette chose, et en possède l'image désormais gravée en lui. Cette image cependant est vivante ; elle ne procède pas exclusivement de l'action des objets sur un esprit purement passif ; celui-ci vit, réagit sous l'impulsion extérieure et l'image procède à la fois du rayonnement de l'objet et de la réaction du sujet, c'est-à-dire de l'intelligence. En même temps il sait qu'il réagit, il

a conscience de son objet, et ce phénomène produit à la fois par l'action de la chose connue, par la réaction vivante de l'esprit et par la conscience que celui-ci a de sa réaction et de l'objet qui l'a provoquée, s'appelle la connaissance.

» Donnez à la plaque photographique la vie ; que les réactions qui s'opèrent en elles sous l'impression des rayons lumineux et des liquides révélateurs ou fixateurs soient vitales au lieu d'être chimiques ; accordez encore à cette plaque photographique la conscience qui lui fait savoir les réactions produites par elle ou en elle et percevoir l'image photographiée et vous pourrez la désigner du nom d'intellect possible.

» C'est la première étape de la connaissance ; le reflet simple et vivant des choses extérieures gravé dans l'esprit ; il a un nom : il s'appelle l'idée. »

Nous ne saurions cependant passer sous silence les divergences que l'on constate entre deux systèmes scolastiques de la connaissance ; nous voulons parler de Saint Thomas chez qui prédomine Aristote et de Saint Bonaventure qui s'inspire d'Aristote et de Saint Augustin [1].

Une des divergences porte *en apparence* sur les *raisons éternelles* que n'admet pas Saint Thomas et que Saint Bonaventure fait intervenir dans la connaissance. Mais ce n'est là, pour ainsi dire, qu'une divergence de surface. Le principe, le point de départ de chaque système est plus profondément caché. Voici ce que dit un auteur, qui est d'une grande compétence en ces matières.

« Saint Thomas et Saint Bonaventure veulent l'un et l'autre une connaissance intégralement fondée en réalité, et l'un et l'autre requièrent à cette fin toutes les conditions voulues de la part du sujet et de la part de l'objet, mais ils ne répartissent pas ces conditions de la même façon. Elles sont au nombre de trois : Dieu, l'intellect humain, les objets connus ; selon Saint Thomas l'intellect humain, une fois créé et supposé conservé par Dieu, constitue la raison suffisante d'une connaissance entièrement fondée et si l'on voulait user de malice, on pourrait aussi bien dire qu'il a *subjectivé* les raisons éternelles en intégrant leur efficace à l'intellect humain ; selon Saint

1. On doit dire que Saint Augustin a exercé son influence sur Saint Thomas aussi, ne serait-ce que dans la question de la connaissance des premiers principes.

Bonaventure, l'intellect humain n'est pas capable d'extraire de ses objets de l'universel et du nécessaire sans un concours spécial de Dieu, et l'on pourrait aussi bien (ou aussi mal) soutenir qu'il a *objectivé* les raisons éternelles en les laissant hors du sujet sur lequel elles agissent.

« En réalité le cœur du débat est ailleurs ; il se trouve dans la notion de *nature*, et c'est sur ce point précis qu'augustiniens et aristotéliciens sont en désaccord. L'intellectualisme thomiste, tirant logiquement les conséquences de l'aristotélisme, définit la nature par l'*essence* et attribue par suite aux êtres créés, à titre propre et comme un dû, tout ce qui se trouve enveloppé dans la définition de leur essence ; c'est pourquoi la lumière naturelle octroyée à l'homme par Saint Thomas jouit de toute l'efficace requise pour qu'un être, dont c'est l'essence que d'être raisonnable, puisse acquérir une science capable de satisfaire aux exigences de la raison. L'augustinisme bonaventurien, au contraire, ne distribue pas aux êtres les facultés et pouvoirs requis par leur essence, mais il part de la considération des *états* ; or la première et la plus importante distinction entre les états est celle qui sépare l'indépendance divine de la dépendance créée de l'état de nature déchue et recréée par la grâce. Il semble dès lors que le principe fondamental de l'augustinianisme puisse se formuler ainsi, et c'est du moins une de ses formules possibles : « Il est contradictoire que Dieu délègue en propre à la créature des facultés ou pouvoirs transcendants à l'état de créature : » Cela est contradictoire non pas tant peut-être logiquement ou métaphysiquement, — car les créatures augustiniennes sont des faits plutôt que des droits, — que ce ne l'est religieusement. Les créatures sont avant tout dépendantes ; l'ordre veut qu'elles se sachent et se veuillent dépendantes ; et c'est pourquoi tout, dans le monde et dans l'homme, doit attester cette dépendance pour maintenir l'homme tourné vers sa fin » (Étienne Gilson. Revue d'histoire franciscaine. Comptes rendus. Juillet 1924 pp. 373-74.)

Aristote pouvait-il établir dans cette dépendance l'homme de son monde éternel ? Ne doit-on pas dire qu'à l'encontre de l'augustinianisme, les créatures d'Aristote sont des droits plutôt que des faits. ?

En pratique cependant, que Dieu munisse l'intelligence de l'homme d'une « vertu dérivée de sa propre intelligence, » ou

qu'il lui prête ce même concours au fur et à mesure de ses besoins, n'arrive-t-on pas au même résultat ? — On ne saurait donc dirimer la question d'après les conséquences. — S'il était permis de raisonner par analogie, nous pourrions trouver, dans l'ordre surnaturel, un argument en faveur du système de Saint Bonaventure.

Pour que l'homme soit capable de connaître et d'aimer Dieu d'une manière surnaturelle, le ciel lui accorde les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité. A l'exemple de Saint Thomas lorsqu'il parle de l'homme raisonnable, nous pourrions considérer ces trois vertus comme faisant de l'homme un *agent surnaturel*. Si donc l'homme, par cela seul qu'il est constitué animal raisonnable, réclame de droit, tout ce qui lui est nécessaire pour raisonner, l'âme élevée à la participation de la nature divine ne doit-elle pas trouver en elle-même tout ce qui lui est nécessaire pour agir surnaturellement ? On le dirait, et pourtant, chacun le sait, il en est tout autrement. Ces vertus, sortes de facultés surnaturelles, ne peuvent produire leurs actes qu'avec un secours surnaturel, la grâce actuelle, qui représente les raisons éternelles dans l'ordre de la connaissance naturelle.

Ce qu'il y a de certain c'est que les systèmes de Saint Thomas et de Saint Bonaventure, tous deux parfaitement logiques, sont irréductibles l'un à l'autre : « Du point de vue bonaventurien, dit M. Ét. Gilson, une lumière naturelle telle dont Saint Thomas a gratifié l'homme est celle que s'était d'abord accordée un homme, ignorant du vrai rapport qui subordonne l'homme à Dieu, Aristote ; l'intellect thomiste est trop complet en soi pour trouver place dans un univers bonaventurien dont c'est la fonction propre que de ramener constamment, par son insuffisance même, la pensée de l'homme vers Dieu. » (Ibid. p. 374).

Une autre divergence, qui exclut toute possibilité d'accord entre Saint Thomas et Saint Bonaventure, porte sur la structure interne de l'âme. « Elle est plus une chez le dernier, dit M. Gilson, puisqu'il n'admet pas de distinction réelle à l'intérieur de l'âme entre les facultés ni entre la substance et les facultés... La continuité intérieure de l'âme est telle qu'elle appelle en quelque sorte la raison à descendre jusqu'en la sensation pour y collaborer... et il n'y a pas chez Saint Bonaventure la même distinction entre le sens et l'intellect que chez

Saint Thomas. Aussi lorsque celui-ci nous dit que c'est le sens qui perçoit l'individuel, il résulte de sa distinction réelle entre les facultés de l'âme que ce n'est pas du tout la raison ; lorsque Saint Bonaventure nous dit la même chose, il résulte de la continuité réelle entre les facultés de l'âme que c'est cependant un peu la raison ; d'où la curieuse mais bien expressive formule dont il use : *Unde non est intelligenda illa differentia cum præcisione* » (In. II sent. 7. — Ibid. pp. 375.)

Mais cette distinction réelle de l'âme et des facultés a pour conséquence de faire des facultés de simples accidents. Est-ce possible ? — Dans un arbre, les branches sont-elles de simples accidents ? Dans une fleur, peut-on appeler accidents le pédoncule, le calice, la corolle, etc. ?

Voici la difficulté que présente Saint Bonaventure : « La substance, sa vertu ou vigueur et son opération sont comme des vestiges de la Sagesse Éternelle. La vertu ressort de la substance, l'opération est le produit de la substance et de la vertu. Une chose *est* par sa substance, *peut* par sa vertu et *produit* par son opération. La vertu n'est pas un accident de la substance quoiqu'en dise le Philosophe ; c'est un mode d'être de la substance. Tout comme elle reste toujours la même, une substance qui durcit et s'amollit. » (Hexam. Col. 2, nº 26).

(A suivre).

P. Chrysostome.
O. F. M.

AUTRES CONSTITUTIONS DES CORDELIERS DE PROVENCE AU XIVe SIÈCLE

Après les statuts provinciaux donnés aux Frères Mineurs de Provence au XIIIe siècle d'abord, puis en 1313, statuts précédemment publiés avec soin dans l'*Archivum franciscanum historicum*, XIV (1921), p. 420-430, il convient d'éditer ces autres, postérieurs d'une cinquantaine d'années, que nous a conservés le manuscrit 1200, actuellement coté 48577, de la bibliothèque municipale de Marseille. Avec eux nous aurons de la sorte l'ensemble des règlements particuliers, ajoutés à la Règle et aux Constitutions papales ou générales, qui régirent cette province pendant une longue période de son existence.

Elle fut l'une des plus illustres aux premiers siècles de l'Ordre, tant à cause du profond mouvement de spiritualisme dont elle resta le théâtre que de la présence à Avignon des deux curies, celle du pape et celle du ministre général. Elle n'a cependant pas encore son historien. Tandis que la province d'Aquitaine, sa voisine, a trouvé dans ces temps-ci une plume alerte et féconde qui a su nous retracer ses Annales et la ressusciter sous nos yeux [1], elle attend l'archiviste courageux, le savant désintéressé, l'érudit éclairé qui veuille aborder le même travail.

L'entreprise certes ne lui sera pas facile, d'autant moins qu'on est exigeant. Une simple nomenclature de noms propres ou de dates, à côté de faits qui se succéderaient sans lien aucun, ne suffit plus. On prétend juger les institutions du passé, pénétrer l'esprit qui les vivifiait, mesurer le niveau moral qu'elles atteignirent, compter les fruits qu'elles ont produits, et l'on veut que tout soit écrit dans un récit vivant, attrayant, où les causes et

1. Cf. Othon (Ransan), *L'Aquitaine séraphique*, Auch-Vanves-Tournai 1900-1907. 4 beaux volumes in-8° de XI-315, XI-566, XII-467 et XII-708 pages.



leurs effets, les hommes et leurs actes apparaissent tels qu'ils furent ; on croit même ne pas connaître ces institutions tant qu'on n'est pas informé sur l'idéal qu'elles se proposaient, sur les lois qui les régissaient, sur les vicissitudes qu'elles traversèrent. On le voit, la tâche demande une longue préparation [1]. Publications séparées de documents, monographies de personnes et de lieux, histoires des villes, collections générales ou d'un intérêt plus restreint, dépôts publics et privés : voilà bien cependant où l'on trouverait les éléments d'un inventaire sommaire et d'une étude préalable, jalons provisoires de l'œuvre d'ensemble qui nous manque, laquelle serait le pendant de l'inestimable Chronique des Récollets rédigée tour à tour au XVIIe siècle par les PP. Chrysostome Gaufredy et Césaire Cambin.

Quand il peut l'avoir, le code des lois qui régirent une province importe beaucoup à l'historien. Celui de la province de Provence pourra s'estimer heureux, puisque une triple série de Constitutions particulières seront là désormais qui l'aideront à saisir son organisation et à se persuader de son esprit. J'entends par là les Constitutions parues en 1921, ai-je dit, dans l'*Archiv. francisc. hist.* et celles qui vont être publiées présentement. Les premières, en vigueur jusqu'en 1313, nous donnent la législation du XIIIe siècle finissant et des débuts du XIVe ; celles de 1313 reflètent la période qui suivit immédiatement les débats de Vienne, débats qui aboutirent à la bulle *Exivi* ; celles-ci enfin règlent des points que n'avaient pas déterminés suffisamment, pensait-on, ni les Constitutions de Benoît XII ni les statuts de 1354, dits *Statuta Farinerii* du nom du ministre général d'alors.

Ne m'occupant pas des deux séries élaborées alternativement après les bulles *Exiit* de Nicolas III (14 août 1279) et *Exivi* de Clément V (6 mai 1312), je dirai de la troisième qu'elle est antérieure à 1366. Marc de Viterbe, son auteur, succédait en 1359 à une liste de généraux gascons, Gérard Ot (1329-1342), Fortanier Vassal (1343-1348), Guillaume Farinier (1348-1357) et Jean de Buch (1357-1358). Les Italiens, qui voyaient avec peine le sceptre de l'Ordre entre des mains françaises, eurent son élection pour fort agréable. Il ne paraît pas toutefois qu'elle ait entraîné des conséquences fâcheuses pour qui que ce soit. Au contraire, frère Marc fit preuve d'une activité sans bornes, au service des papes

1. Cf. A. Béguet, *Un plan d'histoire pour nos anciennes Provinces françaises*, dans *Archiv. francisc. hist.*, I (1908), p. 515-52?.

spécialement, et il semble qu'il donna satisfaction aux uns et aux autres [1]. Il gouverna la famille franciscaine jusqu'en 1366. C'est donc dans l'intervalle des deux dates 1359-1366 qu'il adressa les ordonnances dont il s'agit à la province de Provence. Elles ne portent aucune indication qui permette de mieux fixer l'époque de leur envoi ; rien ne précise par ailleurs d'où elles furent édictées.

Des considérations d'ordre général qu'il formule au début, tout aussi bonnes pour les autres provinces que pour celle de Provence, déterminèrent frère Marc à cet acte d'autorité. Or, c'est bien là l'impression que laisse la lecture du document. A qui l'examine il appert vite, en effet, que la nouvelle législation n'avait d'autre but que celui de renforcer certains articles soit de la Règle, soit des Constitutions de Benoît XII ou de Farinier, dont l'observance pouvait lui paraître plus urgente, et il n'est guère de chapitre où l'un quelconque de ces articles ne soit rappelé et visé afin de rendre plus difficiles les manquements contraires, voire même de l'aggraver [2]. Je dis bien « l'aggraver », car les peines ou châtiments y indiqués sont parfois d'une rigueur sans merci et montrent assez comme on était loin de l'esprit qui animait l'humble et doux François. J'en veux pour preuve les articles draconiens I et 2 du chapitre VIII contre les *fratres pestilentes*. Au milieu des discordes intestines qui agitaient la Provence depuis plus de 60 ans, on devine où l'on trouvait d'ordinaire les *pestilentes* et, après les excès incroyables auxquels avaient abouti trop souvent les mesures de répression prises contre eux [3], quelle imprudence il y avait, peut-il sembler, de continuer à fournir de telles armes à ceux qui les traquaient !

Entre autres articles, les numéros I et 2 du chapitre III méritent attention. La concession *ad vitam* de livres plus ou moins usagers n'a rien que de très naturel. Mais on admettra que cette pratique entraînait un continuel risque de les perdre. Aussi combien il était sage d'obvier à cet inconvénient par un contrôle suivi, par

1. Cf. Chronique des XXIV Généraux, dans *Analecta franciscana*, III, Quaracchi 1897, p. 557-563, et Wadding, *Annales Minorum*, ad a. 1359-1366.

2. Le chapitre VI tout entier sur l'accès des monastères est imprégné manifestement de cette tendance à aggraver les lois.

3. Cf. *Archiv für Litt. und Kirchengeschichte*, III, Berlin 1887, p. 7-32, 183 sq., 192 sq. et 446 ; Alvare Pelagius, *De planctu ecclesiae*, II, c. 67, § *Sed hodie tales fratres*, Lyon 1517, fr. 218 d.

un récolement annuel de la librairie ! Que dire encore de cette autre pratique, plus spéciale aux gardiens et aux lecteurs qui changeaient de résidence, d'emporter sous prétexte de se payer un habit neuf les livres du couvent ? Vendus ou échangés, ces livres allaient d'ordinaire en d'autres mains, rarement ils réintégraient leur domicile primitif. Comment dans ces conditions monter une bibliothèque conventuelle ? Au vrai, Benoît XII et, après lui, les législateurs successifs étaient bien inspirés quand ils prohibaient ce trafic déplorable.

Il est inutile de suivre en détail ces Constitutions provinciales, bien qu'intéressantes à plus d'un titre. Une simple lecture suffira généralement à leur intelligence, surtout si on a soin de les rapprocher des textes similaires auxquels elles se réfèrent elles-mêmes. Je note, avant de finir, l'article 3 du chapitre VIII, qui prescrit la lecture publique de la bulle *Exiit* de Nicolas III et se tait sur la bulle *Exivi* de Clément V. Pourquoi cette omission ? Considérait-on pratiquement la décrétale clémentine comme n'existant pas ? On pourrait le penser et s'imaginer qu'après les efforts de Gérard Ot pour obtenir de Jean XXII son retrait [1], le gros de l'Ordre avait fini par ne plus en faire grand cas. Ici certainement le silence de Marc de Viterbe a de quoi intriguer.

Le texte qu'on va lire est pris dans le Cod. 1200 de la bibliothèque de Marseille, manuscrit en parchemin, qui remonte aux environs de l'an 1400 et contient uniquement des pièces franciscaines. Je ne puis que les noter brièvement, tout en formant le vœu qu'un érudit provençal fasse de la première une étude à fond. Ce sont :

1° f. 2^r-40^v, un *formularium litterarum provinciae Provinciae*, recueil excellemment utile à qui voudra connaître les mœurs administratives de l'Ordre, et en particulier de la province de Provence, sous le pontificat de Clément VII ;

2° f. 41^r-70^r, les Constitutions de Benoît XII contenues dans la bulle *Redemptor noster* (28 nov. 1336) ;

3° f. 70^r-107^r, les Constitutions de Guillaume Farinier (1354) ;

1. Alvare Pelagius, l. c., § *Postquam predictus*, Lyon 1517, f. 219 b : « Postquam predictus generalis minister et alii ministri contra sacram Regulam conjurantes sui pessimi conatus non habuerunt effectum, composuerunt malitie malitiam adjungentes quod, postquam declarationes non poterant facere revocari nec suas glossas authenticare, de declaratione domini Clementis *Exivi de paradiso* certos articulos procurarent auferri ; sed in hoc succubuere ».

4° f. 107^r-113^r, les Constitutions provinciales ci-après éditées ;
5° f. 113^r-117^r, la *Regula bullata* des frères Mineurs ;
6° f. 117^r-120^r, la bulle *Quo elongati* de Grégoire IX (28 sept. 1230) ;
7° f. 121^r-144^r, la bulle *Exiit* de Nicolas III (14 août 1279) ;
8° f. 144^r-145^r, la bulle *Litteras felicis recordationis* du même (25 août 1279) ;
9° f. 145^r, une *littera pro inquisitoribus* ;
10° f. 146^r-163^r, la *Postilla fr. P. Johannis super regulam fratrum Minorum.* Elle débute ainsi : *Nicholaus episcopus servus servorum Dei. Ante omnia autem circa editionis sue speciales auctoritates regule fratrum Minorum tria sunt prenotanda : primum est quod regula ista traditur et scribitur tamquam a Francisco immediatius edita, unde in primo capitulo Regule premittitur frater Franciscus ex nomine...* Elle finit : *et in plena observantia evangelii tui. Ad laudem et gloriam beatissime Trinitatis in secula seculorum, amen. Explicit postilla seu expositio Regule evangelice almi confessoris beati Francisci, vexillarii Jhesu Christi, quam edidit venerabilis et alti ingenii frater Petrus Jhoannis, ordinis fratrum Minorum.* Cf. *Firmamentum trium ordinum S. Francisci,* Venise 1513, f. 106 a 124 b, et F. Ehrle, *Olivis Leben und Schriften,* dans *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte,* Berlin 1887, III, p. 533.
11° f. 163^r-164^r, trois lettres d'un ministre provincial de Provence appelé *fr. Johannes.*

Je n'ai pu qu'énumérer ces documents ; le temps limité dont je disposais lors de l'examen du manuscrit ne m'ayant pas permis d'étudier de près ceux-là même qui sont inédits [1], je dus me borner à transcrire le suivant, que j'offre présentement au lecteur.

P. Ferdinand M. Delorme, O. F. M.

Quaracchi, 2 novembre 1924.

[f. 107^r] Incipiunt Constitutiones provinciales per reverendum fratrem Marchum generalem ministrum compilate.

In Christo sibi karissimis ministro, custodibus, gardianis ceterisque fratribus provincie *Provincie* frater *Marchus*, ordinis fratrum minorum generalis minister, salutem et pacem in Domino sempiternam.

1. Ce sont les numéros 1°, 9° et 11°.

Universalis cura regiminis sacre nostre religionis, ad quam sum licet immeritus deputatus, taliter me cogit disponere ac etiam ordinare, ut in vobis et in aliis fratribus nostri ordinis extirpentur vicia et inserantur virtutes, cultus augeatur divinus et vigeat exemplariter observancia regularis. Eapropter de statu provincie vestre per visitationes et modos alios competentes debita [f. 107v] informatione recepta, de plurium magistrorum et ministrorum ac discretorum fratrum consilio et assensu ordinavi et statui que inferius explicantur secundum capitula generalium statutorum, que districte precipio per vos inviolabiliter observari.

DE HIIS QUE SPECTANT *a)* AD RELIGIONIS INGRESSUM. PRIMUM CAPITULUM.

1. Cum pro noviciorum informatione secundum *statutum domini pape* [1] debeant magistri boni, maturi et discreti assignari, volo et ordino quod nullus frater de correctione vel de novitiorum regimine et juvenum, qui sue etatis decimum octavum annum non compleverint, se aliquatenus intromittat, exceptis prelatis et magistris specialiter assignatis.

2. Et caveant prelati predicti et etiam magistri, ne novicii et juvenes intrent mutuo cellas suas vel aliorum fratrum, magistris noviciorum juvenumque exceptis.

3. Possint tamen, si sibi expedire videbitur, juvenes professi antiquorum serviciis deputari secundum arbitrium prelatorum.

4. Quicumque vero per ministrum assignatus fuerit ad hujusmodi officium exercendum, si pertinaciter recusaverit, ipso facto omnibus officiis sui ordinis sit privatus et nichilominus expellatur de sua custodia, non revocandus ad illam quousque paruerit reverenter suaque excusatio legitima apparuerit et per ministrum fuerit acceptata.

5. Qui vero per biennium circa noviciorum informacionem seu juvenum fuerit laudabiliter occupatus, favorabiliter promoveri debeat per ministrum secundum sui status exigentiam et valorem.

6. Et quia [f. 107 bis r] sepe propter *b)* penuriam nonnulli retrahuntur a nostre religionis ingressu, volo quod si novicii ad ordinem induendi ita indigentes existerent quod sibi non possent de vestibus necessariis providere, provideatur eis per custodem de elemosinis conventus pro quo est recipiendus de consilio discretorum.

DE HIIS QUE SPECTANT *c)* AD HABITUS QUALITATEM. 2um CAPITULUM.

1. Precipit generalis minister ut ea que salubriter ordinata sunt in *statutis generalibus* [2] de hiis etiam que pertinent ad habitus qualitatem, diligentius observentur ; et ut hoc melius fiat, ordinat generalis minister quod nullus deinceps emere presumat pannum pro habitu vel mantello priusquam custodi vel gardiano ostensus fuerit et nostre professioni conveniens judicatus

---

1. « Magistrum novitiorum assignet [provincialis minister] unum in eadem religione probatum, maturum, devotum, providum et discretum ». Cf. Eubel, *Bull. francisc.* (B F) VI-27a.

2. Cf. Eubel, B F VI, 640 a.

a) Cod. *expectant.* — b) Cod. repetit *propter.* — c) Cod. *expectant.*



per alterum predictorum. Et caveant summo studio fratres quod pannus ipse talis sit quod eius precium pro habitu ultra *a)* sex florenos et pro mantello quatuor non attingat. Et servetur semper unitas et conformitas in habitibus et mantellis quantum ad precium pariter et colorem sic quod in ipsis « *reluceat asperitas, vilitas, et paupertas* ». Hanc autem *Constitutionem* ministri et custodes faciant inviolabiliter observari, et minister per obedientiam custodes et gardianos graviter puniat et custodes gardianos, si quos invenerint negligentes. Et si predicti custodes et gardiani judicio ministri fuerint notabiliter negligentes, de discretorum consilio a suis officiis deponantur et nichilominus talis frater privetur habitu vel mantello et infirmarie usui deputetur.

2. Item cum *Regula* dicat [1] quod fratres non portent calciamenta [f. 107 bis [v]] nisi manifesta « *necessitate* » vel infirmitate « *cogantur* », statuit generalis minister quod nullus propter necessitatem existentem calciatus incedat exterius nisi talis necessitas per ministrum, si presens fuerit, vel per prelatos alios, si absens, de discretorum consilio extiterit judicata sufficiens.

3. Et nulli concedatur licentia civitatem, villam, castrum vel opidum adeundi ubi fratres morantur, qui preter judicatam *b)* necessitatem incesserit calciatus. Et si aliquis contrarium fecerit, tam licentians quam licentiatus in sequenti prandio panem et aquam dumtaxat comedant per obedientiam salutarem et nichilominus licenciatus privetur calciamentis et aplicentur usui famulorum.

4. Item cum dicat *generale statutum* [2] quod « *fratres sani in dormitorio linteaminibus et culcitris non utantur* », precipit generalis minister ut advertant custodes et gardiani quod hujusmodi statutum diligentius observetur. Conceditur tamen quod aliqua grossa tela pro uno linteamine uti valeant ad mundiciam conservandam, quam prius ostendant suo prelato antequam tali vel simili uti possint ; et si quis oppositum attemptaverit, ipso facto linteaminibus sit privatus.

5. Item cum *Regula* dicat [3] quod « *ministri et custodes sollicitam curam gerant de fratribus induendis* », volo et ordino quod omnes fratres, qui per obedientiam requisiti dixerint se non habere elemosinam suis usibus deputatam de qua se induere valeant, induantur secundum quod dicit *statutum papale* [4] vel ad minus duo floreni dentur eidem per gardianum ante Epiphaniam pro adjutorio vestimenti, quos florenos dictus frater non possit in usus alios commutare ; quod si hoc facere presumpserit gardianus, tunica seu vestiario careat illo anno. Minister autem provincialis diligenter invigilet quod hujusmodi statutum firmiter observetur.

[f. 108[r]] DE OBSERVANTIA PAUPERTATIS. 3[um] CAPITULUM.

1. Ne libri fratribus ad vitam concessi perdantur vel quomodolibet distrahantur, volo ut anno quolibet, quando fiet inventarium librorum in

1. Cap. 2.
2. Cf. Eubel, B F VI, 655 b.
3. Cap. 4.
4. « Pannus communis... per illos ad quos pertinuerit, procuretur tempore competenti ». Cf. Eubel, B F VI, 28 a.

a) Additur in margine. — b) Cod. *judicantem*.

conventu, ipsi fratres omnes libros sibi ad vitam venditos vel concessos si presentes extiterint ostendere teneantur, si vero absentes significare teneantur per suas litteras speciales ; et si oppositum per aliquem fuerit attemptatum, libris hujusmodi sint privati, nisi fratres conventus unde fuerint tales libri eum legitime habuerint excusatum.

2. Item precipit generalis minister per obedientiam salutarem, quod nullus frater, gardianus seu lector, exiens a conventu ubi habuit officium, librum vel libros deinceps pro vestiario secum portet nec alicui liber pro vestiario assignetur ; si quis autem contrarium fecerit secum librum aliquem defferendo, illo anno vestiario privetur et nichilominus ad ipsius vel ipsorum restitutionem cogi debeant per ministrum. Similiter qui sic libros acthenus acceperunt, ipsos indilate restituant, cum per ministrum vel fratrem ipsorum conventuum requisiti fuerint per obedientiam salutarem. Minister autem juxta possibilitatem conventuum eis aliter faciat provideri.

3. Item in quolibet conventu habeantur duo libri, quorum unum teneat gardianus, reliquum vero maiorem, qui duret ad minus per decem annos, teneat unus de compotistis assignatus per custodem de consilio discretorum, in quibus scribantur omnes introytus seu recepte et expense conventus tam sacristie quam etiam obventionum quarumlibet aliarum. Gardianus autem qui predictos duos libros non fecerit secundum formam predictam [f. 108v] a suo officio absolvatur vel alia pena confusibili ministri arbitrio puniatur. Provideatur autem compotistis de suo labore per gardianum secundum judicium discretorum.

4. Insuper volo quod littere conditionum locorum seu de statu conventuum, que ad provinciale capitulum transmitentur, contineant [an], quando gardianus intravit officium suum, locum invenit munitum de elemosina pecuniaria, de blado, vino, lignis, oleo et aliis necessariis et quantis debitis obligatum, et quantum dimittit de supradictis omnibus, in bona conscientia et sine fraude. Ipse autem littere in principio provincialis capituli recitentur ; copiam vero predictarum litterarum reportent custodes quantum ad loca sue custodie et diligenter examinent an predicte littere contineant veritatem. Quod si minus repertum fuerit in locis quam de talibus scribuntur, ministro significare debeant indilate ; minister autem ipsos gardianos sic scribentes mendaciter teneatur statim ab officio removere nec per tres annos in aliquo officio repponat, vel cogantur tantum solvere quantum plus vel minus inventum fuerit quam eorum littere continebant.

5. Item cum *Regula* dicat [1] quod « *fratres nichil sibi approprient* » etc., statuo quod si quis frater in aliquo conventu vel loco cameram aut cellam habuerit assignatam, concessam vel deputatam aut suis sumptibus constructam, cum in aliquo loco fuerit conventualis, clavem predicte camere seu celle gardiano dum recedit vel eius vicario debeat assignare, qui eam si expediens fuerit alteri accomodet sive tradat, nec primo fratri reddatur nisi ad dictum locum conventualis rediret ubi esset per conventualem alium fratrem ocu [f. 109r] pata, nisi frater ille cuius esset cella magne esset excellentie seu insignis.

6. Item ordinat generalis minister quod *generale statutum* [2] de helemosina

1. Cap. 6.

2. « Nullus frater quacumque de causa pecuniam apud aliquem deponi

servanda apud depositarios per gardianum de discretorum consilio assignatos firmiter observetur nec aliquis extra conventum raubam, libros vel alias res suo usui deputatas servari faciat in villa, sicut in *Constitutionibus* continetur. Et si quis contrarium fecerit, ipso facto libris ipsis et raubis hujusmodi sit privatus et aplicentur suo loco nativo.

7. Item ordinat generalis minister quod gardiani deinceps infra cellam suam helemosinas pecuniarias non recipiant ullo modo, set habeatur una caxa in sacristia vel in alio loco congruo et securo in qua dicte elemosine deponantur, que caxa unum parvum desuper habeat foramen quo peccunia possit intrare et duas seras seu clavaturas habeat, quarum clavium custodia securis personis et ydoneis comittatur ; et qui contrarium fecerit pena proprietarii puniatur.

DE MODO INTERIUS CONVERSANDI. 4um CAPITULUM.

1. Ad reprimendum pernoctationes indebitas et [ut] melius silentium observetur, non permittantur studentes de sero associare fratres forenses ad cameras eisdem forensibus deputatas, nisi fratres associandi talis conditionis existerent quod superior aliter judicaret. Et si quis contrarium fecerit vel attemptare presumpserit, a vino abstineat in crastinum, donec per superiores secum fuerit dispensatum.

2. Item cum *statutum domini pape* [1] contineat quod gardiani et alii prelati in cibo et potu et aliis « *fratribus se conforment* » [f. 109v], volo et ordino quod de cetero gardiani ad communitatem conveniant et ibidem sine specialitate aliqua cibi et potus permaneant ; custodes etiam fratribus eisdem bono modo prout poterunt se conforment.

3. Fratres insuper non licentientur ad comedendum extra communitatem conventus nisi ad loca que in conventu sunt seu in ordine fuerint pro hujusmodi ordinata seu deputata, exceptis magistris et illis qui fuerint ministri, qui possint aliquando in suis cameris comedere cum uno socio sibi grato.

4. Item ordinat generalis minister quod diebus sabbatinis carnes seu carnium interiora vel coquina cum carnibus vel sagimine condita non comedantur de cetero, sicut mandat et precipit *Constitutio generalis* [2]. Et si quis contrarium fecerit, pro qualibet vice panem tantum et *a)* aquam comedat in prima reffectione sequenti ; et qui super hoc in conventu fuerit inventus viciosus, per ministrum vel custodem confusibiliter puniatur.

---

sustineat vel conservari sine licentia speciali et semper cum conscientia guardiani ». Cf. Eubel, B F VI, 641 a.

1. « Ministri, custodes et guardiani ac eorum vicarii sint cum fratribus in conventu, in ecclesia et in mensa, et in cibis, vestibus et lectis, quamdiu sani et fortes fuerint, eisdem fratribus se conforment ». Cf. Eubel, B F VI, 28 a.

2. « In diebus sabbatorum sagimine vel alia carnium pinguedine pulmenta non condiant, et nunquam coquinae conventus commisceant carnes tritas ». Cf. S. Bonav. *Opera omnia*, VIII, 453 b.

a) Cod. repetit *et*.

DE MODO EXTERIUS EXEUNDI. 5um CAPITULUM.

1. Ad discursus inutiles evitandos volo et ordino quod nullus frater pro negociis propriis peragendis ad suam petitionem nisi semel dumtaxat in ebdomada licencietur *a)* ad ville ingressum in qua fratres nostri ordinis comorantur, nisi ex causa rationabili suo superiori de consilio duorum, si habet, aliud videatur ; de socio autem provideatur eidem, ut dicunt *papalia statuta* [1]. Possint autem gardiani vel vicarii licenciare probos pro causis utilibus, rationabilibus et honestis, quociens eis videbitur, postposita omni fraude.

2. Caveant autem custodes ne licentient fratrem de loco ad locum sine causa rationabili eis nota et sine eorum licentia in scriptis. Fratres vero licentiati non vadant sine hujusmodi licencia [f. 110r] in scriptis obtenta ; et si quis sine licentia iverit, fiat ei ut in *statutis ordinis* continetur [2].

3. Et ut hoc melius observetur, precipio per obedientiam salutarem quod a quolibet fratre per conventum transeunte, antequam bibat vel comedat, in continenti per gardianum vel vicarium exigatur licentia cum qua vadit ; si licentiam non habet, panem et aquam comedat et nichilominus ad locum unde recesserit confusibiliter remitatur et preter hoc excessus hujusmodi custodi illius custodie vel ministro illius provincie denuncietur. Custos vero, qui sine licentia in scriptis licentiaverit suos fratres, comedat panem et aquam tantum in uno prandio per obedientiam salutarem.

4. Si vero frater aliquis extra provinciam istam absque in scriptis obtenta licentia ministri sui vadat, dato etiam quod dicat se habere recursum ad generalem ministrum, frater talis sic vadens arestetur infra conventum ad quem declinavit in aliquo fido loco quod inde fugere et exire non possit, donec a generali ministro vel a procuratore ordinis responsio super hujus modi fratre habeatur.

DE ACCESSU AD SORORES. 6um CAPITULUM.

1. Ad restringendum monasteriorum accessus nolo quod fratres juvenes ad monasteria monialium licentiari debeant nisi ratione matris vel sororis aut alterius propinque et consanguinee persone in monasterio existentis, et tunc tantum semel in anno cum maturo socio et honesto, nisi infirmitatis casus contingeret vel superveniret et propter quem cum eo esset merito [f. 110v] dispensandum.

2. Frater vero qui tricesimum annum atigerit etatis sue, possit semel in anno licenciari secundum discretionem ministri ; fratribus vero notabilibus et antiquis possit minister pro negociis propriis ter in anno dare licenciam ad monasteria accedendi et semper cum socio cappellano et pro causa

---

1. « Nullus... mittatur... nisi... cum maturo socio et honesto, nec detur alicui socius ab ipso petitus, sed socius de quo expedire videbitur ». Cf. Eubel, B F VI, 29 a.

2. Talibus « caputia et omnia quae portant auferantur et non reddantur nisi in casu excusabili de consilio discretorum... ad ministrum suum provincialem confusibiliter remittetur ». Cf. Eubel, B F VI, 643 b.

a) Cod. *licencientur*.

rationabili et honesta, quoad omnes servato semper statuto *generalis capituli* [1], ut scilicet frater, fratre absente socio, ipsis sororibus non loquatur ; et qui contrarium fecerit premissorum, ipso facto per annum accessu ad quecumque monasteria sit privatus. Per predicta autem non intendo quin minister provincialis possit cum fratribus antiquis maturis et notabilibus, sicut sibi visum fuerit, dispensare.

3. Item assignetur per ministrum vel custodem cappellano sororum sancte Clare honestus socius et maturus.

4. Per presentem autem ordinationem obviare non intendo comissioni facte ministro per *dominum papam* [2] de regimine dictarum sororum, quominus pro suo officio sibi ire possit et mittere quando sibi videbitur expedire.

5. Per predictum autem statutum omnes gratias revoco cuicumque concessas de mittendo vel eundo vel vocando ad monasteria supradicta.

DE HIS QUE PERTINENT AD OCCUPATIONES FRATRUM. 7um CAPITULUM.

1. Cum in *Constitutionibus papalibus* habeatur [3] quod « *omnes fratres ad chorum conveniant nullusque eximatur a choro, exceptis egrotantibus et multum antiquis, magistris, lectoribus et bacallariis in studiis generalibus constitutis et legentibus in aliis* [f. 111r] *studiis, dum actu suas continuant lectiones* », et ut hoc melius observetur volo et ordino quod quicumque frater deffuerit de matutino, missa, vesperis et completorio, pro qualibet istarum horarum non bibat nisi aquam in prima reffectione sequenti : qui vero de tertia, sexta, nona deffuerit, pro prima vice antequam vinum sumat unum chietum aque bibere teneatur, si vero bis aut ter secundum modum culpe augeatur. Ad hanc autem penam astringi nolo illos fratres qui fuerint ministri, custodes, lectores, bacallarii in generalibus studiis theologie et fratres illos qui pro tunc pro confessionibus audiendis, predicationibus faciendis, consiliis tribuendis fuerint rationabiliter impediti. Possit tamen superior cum non viciosis, quando sibi videbitur, dispensare.

2. Item servetur *generale statutum* [4] de ebdomadaria facienda ; conceditur tamen ministro quod cum fratribus qui etatis sue annum sexagesimum complevissent vel comuniter infirmi [essent], qui etiam fuissent custodes et diu in officiis ordinis approbati, presertim quando essent sufficienter alii qui hoc possent facere et deberent, quod possint, et eis secundum Deum videbitur, dispensare.

3. Item nullus extra provinciam seu custodiam mitatur pro studente nisi sciat cantoriam in choro facere competenter vel inhertia vocis totaliter excusaret.

4. Item cum *Regula* dicat [5] quod « *si quis fratrum in infirmitate ceciderit,*

---

1. « Nec aliquis per ministrum licentiatus cum aliqua sorore sine fratre praesente et verba audiente loquatur ». Cf. Eubel, B F VI, 643 b.

2. Cf. Eubel, B F VI, 40 b. 41 a.

3. Cf. Eubel, B F VI, 26 b.

4. « Nullus, nec parisiensis nec alius, eximatur ab hebdomadaria, nisi fuerit minister vel magister vel fuerit lector in studio generali vel actu in officio ». Cf. Eubel, B F VI, 655 b.

5. Cap. 6.



alii fratres debent sibi servire » etc., volo et statuo quod infirmis de cetero omnia necessaria a gardianis per integrum prebeantur juxta consilium medici [f. 111v] ac condescentiam nostri status ; quod si contrarium fecerint et legitime fuerint convicti, per ministrum a suis officiis deponantur et causa depositionis hujusmodi in proximo provinciali capitulo denuncietur fratribus per ministrum, amplius in officio non ponendi nisi de gratia ministri, licencia vel mandato. Frater autem qui infirmus fuerit, requiratur in principio sue infirmitatis si habet elemosinam pro expensis ; quod si habet, conventus non teneatur eidem de expensis singularibus providere, nisi talis helemosina esset parva vel esset pro indumento vel alia causa necessaria de proximo imminenti.

3. Preterea ordino quod gardianus quisque magni conventus teneatur fieri facere anno quolibet duo matalacia, duo cervicalia et duo coopertoria vel duos lodices ; quisque autem gardianus in parvo conventu unum matalacium, unum cervical et unum cohopertorium similiter fieri facere non omittat.

6. Precipio et mando districte singulis gardianis quod raubam et omnia superlectilia, que sunt et deinde fuerunt in conventibus, faciant omni anno fideliter reservare ; si vero negligentes fuerint, in provinciali capitulo ministro et diffinitoribus accusentur.

7. Item statuit et ordinat generalis minister quod forenses venientes ad loca fratrum istius provincie benigne et caritative recipi debeant, « *maxime venientes de extraneis provinciis et longinquis* », [1] et provideatur eisdem de lectis, candelis et cibariis competentibus et laventur eorum pedes per foristarium conventus vel per novicios vel per fratres alios, si dictus foristarius in aliis negociis fuerit rationabiliter occupatus, et semper cum novitiis sit presens magister eorum. Si vero dictus foristarius repertus fuerit [f. 112r] negligens in predictis, expellatur de custodia non revocandus ad eam nisi per ministrum in provinciali capitulo de consilio discretorum.

8. Gardianus vero in locis seu conventibus ubi forastarius non habetur sit diligens ut predicta de receptione forencium observentur ; quod si negligens fuerit, accusetur ministro ; si viciosus repertus fuerit, a suo officio deponatur.

DE CORRECTIONE DELINQUENTIUM. 8um CAPITULUM.

1. Cum quorumdam pestilentium fratrum lingua *a)* mordaci et venenosa nostri ordinis status pacificus perturbetur et apud seculares personas multipliciter diffametur eo quod apud dominos principes, comites seu quascumque personas alias extra nostrum ordinem existentes offentiones, indignationes, expulsiones procurantur mendaciter contra nostri ordinis statuta, ex quo ordo ipse non modicum existit infamis, volens super hiis salubriter providere, ministro provinciali districte precipio per obedientiam salutarem, ut, si quem talium in sua provincia repererit vel de quo fama vel suspicio probabilis extiterit, ipsum sine morosa dilatione de provincia auctoritate mea, cujuscumque excellentie fuerit seu gradus, expellere possit et ad aliam

1. Cf. Eubel, B F VI, 642 b.

a) Cod. *linga*.

provinciam mittere, prout sibi videbitur faciendum. Et eadem auctoritate precipio ministro ad cujus provinciam mititur idem frater, quod ipsum recipere debeat sine contradictione quacumque [1].

2. Item volo et mando eidem ministro, quod pestilentes et irreverentes et laicos notabiliter viciosos expellat de suis custodiis de discretorum consilio et in capitulo provinciali ad maiorem confusionem eorum in tabula diffinitionis cum aliis officialibus recitentur, et semper ad minus consolabilem locum vel custodiam transmitantur [f. 112 v] nec ad suam custodiam vel loca nativa debeant revocari nisi de hiis sufficienter fuerint emendati. Si vero talis custodie comutatio seu conventus non corrigat hujusmodi pestilentes seu irreverentes, de ipsis fiat quod de diffamatoribus est premissum.

3. Item ordinat generalis minister quod quisque custos, si magnam habet custodiam, ter, si vero parvam, quater ad minus, loca sue custodie debeat visitare infra annum [2]. In quolibet vero loco commisse sibi custodie, ante quam recedat ad locum alium, vice qualibet legere complete seu legi facere *Regulam*, *Declarationes super Regulam* domini *Nicholai*, *Constitutiones papales generales* et has *provinciales* in communi fratribus teneatur in capitulo vel in mensa, nisi talis casus occurreret quod merito apud ministrum posset se legitime excusare. Quod si custos aliquis predicta facere pretermiserit visitando nec ut predicitur se legitime excusaverit significando hoc ministro per gardianum illius conventus qui ad hoc firmiter teneatur, predictus minister talem custodem punire debeat contributione ad illum conventum pertinente ; et ubi gardianus vel fratres illius conventus significare ministro neglexerint, ut prefertur, expensis communibus provincie dicta contributio aplicetur.

4. Accusentur autem custodes ministro provincie, si in expensis conventus gravaverint vel in talliis insuetis et si iverint equitando maxime expensis custodie, nisi necessitatis articulus id requirat.

5. Ne autem predictarum *Constitutionum* ignorantia sit aliquibus occasio delinquendi, volo et mando per obedientiam salutarem, quatenus in quolibet conventu provincie semel in mense legantur fratribus in capitulo vel in mensa. Ubi autem in predictis *Constitutionibus* aliquod dubium oriretur, minister provincialis in mei absencia de discretorum consilio valeat arbitrari.

EXPLICIUNT CONSTITUTIONES PROVINCIALES DOMINI ET PATRIS REVERENDISSIMI FRATRIS *Marchi* GENERALIS MINISTRI.

---

1. Cf. Eubel, B F VI, 647 a.
2. Cf. Eubel, B F VI, 35 a.

MÉLANGES

Translation de Saint Bonaventure, 14 mars 1490

Les Archives de l'Yonne à Auxerre possèdent un authentique d'une relique de Saint Bonaventure sous la cote : H 1382. Autrefois le document était scellé. Il est donné et signé, le 30 mai 1490, au couvent de Lyon par Jean de Vaux, maître en théologie, Provincial de Bourgogne et ex-Procurateur du procès lyonnais de Saint Bonaventure [1].

Cet authentique d'un humérus donné à Guillaume Mole, noble marchand de Troyes [2], nous a valu un précieux document relatant la translation du Saint Docteur. Les renseignements, que le Provincial y donne, nous apprennent que la solennelle translation du Saint, trop longtemps oublié, s'effectua le 14 mars 1489 (style moderne 1490) en présence et aux frais de Charles VIII, roi de France, par André de Spinay, archevêque de Lyon, assisté des évêques : Ange de Cotonis de Vienne, Louis d'Ambroise d'Alby, Geoffroy de Pompadour du Puy et Gabriel du Mas de Périgueux. La cérémonie était suivie par plusieurs princes, ducs, prélats, barons, militaires et nobles seigneurs, qui honorèrent de leur présence ce tardif triomphe de l'intime ami de Grégoire X et du futur Innocent V.

Nos frater Johannes de Vallibus, Sacre theologie magister ac provincie Sancti Bonaventure minister vicariusque, cum potestatis plenitudine, reverendi[ssimi] Patris generalis ministri tocius ordinis beati Francisci. Universis et Singulis presentes licteras inspecturis

1. *Miscellanea Francescana*, 1916 tom. 17 p. 76.

2. Les marchands de Troyes, résidant à Lyon, possédaient leur chapelle à Saint Fortuné (ou Fortunat), dès 1345, dans l'église de Saint-François. (L'abbé L. A. Pavy, *Les Grands Cordeliers de Lyon*, Lyon, 1835, 23). La nouvelle église de Saint-François construite à quelques pas de la première où notre Saint Bonaventure avait été inhumé, fut consacrée, le 18 septembre 1328, par Pierre de Savoie, archevêque de Lyon (L. c. 28). Après la canonisation, le cardinal-archevêque de Lyon voulut que l'église de Saint-François fût dédiée au Docteur Séraphique ; en conséquence Mgr de La Chassagne, son auxiliaire et évêque titulaire d'Utique, reconsacra l'église le 6 avril 1484. (J. C. Boule, Cordelier, *Hist. abrégée de la vie de S. Bonaventure*, Lyon 1747 et Eusèbe Clop, *Saint Bonaventure*, Paris 1922, 199).

notum facimus quod illustrissimus Carolus, Dei gracia Francorum rex, eo existente in conventu nostro Lugdunensi motu proprio, almo flamine inspirante, die dominica que fuit decima quarta mensis Marcii, anno currente millesimo quadringentesimo octuagesimo nono, cum eodem dicto domino nostro rege existentibus pluribus illustribus principibus, ducibus, prelatis, baronibus, militibus et nobilibus viris, corpus dicti Sancti Bonaventure, in dicto nostro conventu existente canonizato, fecit relevare triumphantissime, solenniter et devote per reverendissimos in Christo patres et dominos dominos archiepiscopum et episcopos Viennensem, Albiensem, Aniciensem, Petragorisiensem et plures alios prelatos et ecclesiasticos, qui officium et ministerium dicti relevamenti celebraverunt. Et postmodum, in favorem et ob reverenciam dicti domini nostri regis, qui premissa faciendo totum ordinem nostrum decoravit et a magnis sumptibus relevavit, pluribus notabilibus personis de ossibus et reliquiis dicti Sancti Bonaventure, ut Sanctus ipse (sicut bene meruit) ubique honorificetur, dedimus et maxime nobili viro Guillermo Mole, mercatori Troje, qui instanter magna cum devotione nos requisiit quatinus sibi conferre dignaremur ; quod et fecimus, videlicet de ossibus humeri dicti Sancti Bonaventure. In cujus rei testimonium has presentes litteras manu nostra propria signavimus et sigilli nostri fecimus appensione communiri et per notarium subsignatum, secretarium nostrum in hac parte sumptum, de suo signo manuali signare fecimus in fidem premissorum. Actum et datum Lugduni, in dicto nostro conventu, die penultima mensis Maii, anno Domini millesimo quadringentesimo nonagesimo.

Per dictum ministerium,
GLOYERIE (?)

Frater Johannes de Vallibus
minister provincie Sancti Bonaventure.

Celebrabitur festum dicti Sancti perpetuis temporibus secunda dominica Julii [1].

1. S. Bonaventure mourut dans la nuit du dimanche 15 juillet, et le même jour, Grégoire X présida ses funérailles. L'ami et compagnon de toute sa vie, le futur Innocent V fit une magnifique oraison funèbre sur le verset : « Doleo super te frater mi Jonathas » en présence de tous les membres du concile de Lyon. A-t-on, peut-être, supposé que le dimanche de la mort du saint fut le second du mois de juillet, lorsqu'on fixa la fête du Saint ? C'est possible ; bien que le 15 juillet, en 1274, fut le troisième du mois. La fête fut transférée du deuxième dimanche de juillet au 14 du même mois par Sixte V lorsqu'il donna le titre de Docteur à Bonaventure, en 1588, vingt ans après que Pie V eut conféré le même titre à S. Thomas d'Aquin.

Des Capucins missionnaires en Guyanne Hollandaise et des persécuteurs mystifiés

En mars 1703 une dame noble, voyageant de La Haye à Liège, fut arrêtée à Maestricht, capitale du Limbourg hollandais, et pour des raisons politiques dont on ne connaît pas les tendances, incarcérée dans la prison de la porte Saint-Pierre. Durant les premiers dix mois de sa détention elle fut traitée assez sévèrement ; puis par la complaisance de quelques officiers elle finit par jouir de plus de liberté. Elle commença d'écrire sur des petits feuillets de papier tout ce qu'elle avait appris de son père et de son époux et tout ce qui lui était arrivé. Ces notes constituent les « Mémoires de la famille et de la vie de Madame *** », imprimées depuis à La Haye chez Henri Van Bulderen, dans le Pooten, à l'enseigne de Mézeray, en 1710. Ce petit livre est aujourd'hui assez rare.

Nous n'avons pas réussi à découvrir le nom de l'auteur ; mais nous croyons pouvoir identifier celle-ci avec la comtesse de Zoutelandt. Elle dit en effet que ses ancêtres sont originaires de la Silésie et que son aïeul avait quitté sa patrie pour suivre le Duc Christian de Brunswick, qui se rendait en Hollande. On ne voit guère une autre personne à qui ces détails conviendraient. Mentionnons encore que ces mémoires ont été écrits en français bien que pas toujours irréprochable.

Dans ces mémoires nous avons trouvé un épisode qui nous a semblé assez important pour être sauvé de l'oubli. C'est une petite contribution à l'histoire des missions.

En 1659, un M. Sommerdick alla prendre possession de la Colonie de Surinam, au nom de la République des Pays-Bas et de la Chambre des Indes Occidentales de Zélande. Madame *** décrit ce gouverneur comme « *un homme violent et même capricieux* » (p. 104).

Dans ce temps-là, les Seigneurs de la Chambre des Indes Occidentales, établie à Middelbourg, ville capitale de la province de Zélande, étaient des Calvinistes passionnés.

Or, peu auparavant, il était arrivé, qu'attirés par de bonnes gens, deux Capucins dont nous n'avons pu retrouver ni le nom ni la nationalité, avaient pris la résolution de se rendre à Surinam pour consoler les Catholiques et ramener les apostats, si ceux-ci montraient quelque disposition de revenir à la foi. Nous donnons maintenant la parole à Madame ***.

« Ceux qui avoient, dit-elle p. 107, averti ces religieux du progrès qu'ils pourroient faire en Surinam, avoient mis dans leurs intérêts un valet-de-chambre de M. de Sommerdick, et son affidé ; ainsi les risques où l'on se mettoit, paroissoient moins à craindre, et ces religieux pouvoient travailler plus sûrement à remplir leurs fonctions et leur zèle Apostolique.

« Ces deux Capucins étant arrivés à Surinam, travaillèrent tout de bon, après avoir été vus de ce valet-de-chambre leur protecteur, à faire faire aux Catholiques les exercices de leur Religion, et à se préparer à bien recevoir leurs Sacrements. Mais un de ces deux Religieux sortant sans lumière, tomba malheureusement dans une cave, qui étoit restée ouverte par l'oubli de la servante de la maison, où il avoit confessé et administré le Viatique au Maître qui se mouroit. Cette chute fut (108) si cruelle, qu'il ne vécut que six heures...

« L'autre Religieux désirant remplir tous les devoirs, et faire lui seul ce qu'il exerçoit avec son confrère, s'échauffa si fortement, étant avec le travail encore réduit à des précautions aussi pénibles que fâcheuses, qu'il fut attaqué d'une pleurésie, qui le mit à l'agonie le cinquième jour, et dans le même tombeau un mois après son compagnon. Le Valet de chambre avoit aussi vû ce dernier mort avant qu'il rendît l'âme, et scû qu'il devoit être enterré avec l'autre Capucin, afin que deux autres succédant à ceux qui étoient morts, il ne voulut pas s'y opposer, de crainte que le nombre ne fît trop d'éclat, ou qu'il ne voulût avoir de trop grosses contributions.

« Les Catholiques de Surinam étoient dans de grandes inquiétudes d'avoir d'autres Missionnaires, lorsque M. de Sommerdick reçut une lettre de Messieurs les Directeurs, lesquels ayant (109) été avertis que malgré leur haine pour la Religion Catholique et les ordres qu'ils avoient donnéz et renouvellez de tems en tems, pour punir rigoureusement les Religieux et les Prêtres qui auroient la témérité d'approcher de Surinam, ils sçavoient que deux Capucins exerçoient toutes les cérémonies de leur Reli-

gion, par lesquelles ils entretenoient ceux qui en faisoient profession, et subornoient ceux qui aimoient la nouveauté ; ils lui marquoient précisement qu'ils vouloient, aussi-tôt la présente lettre reçue, que ces Capucins leur fussent envoyez en Zélande.

« M. de Sommerdick répondit à Messieurs les Directeurs sur tous les chefs de leur lettre, sans toucher rien de ce qui regardait les deux Capucins, lui ayant été affirmé par ses émissaires, qu'il n'y en avoit point dans Surinam. Sa réponse fut regardée avec colère de Messieurs les Directeurs, qui étant souverains, se trouvoient tres offensez de ce que M. de Sommerdick ne se contentoit pas seulement d'être rebelle à leurs ordres, mais qu'il négligeoit de répondre à tous les articles des lettres qu'il recevoit. (110) Il fut fait contre lui une délibération, de laquelle on lui envoya copie. Il fut si courroucé en la recevant, qu'il fut près de la renvoyer, avec menaces de se venger, s'il leur prenoit encore fantaisie de lui faire de pareils envois ; lorsque son Valet-de-chambre lui dit, qu'il avaient appris que deux Capucins étoient enterrez il y avoit plus de six mois, et que c'étoit peut-être de ces deux Capucins que Messieurs les Directeurs faisoient tant de bruit.

« M. de Sommerdick trouvant par l'avis de son Valet-de-chambre, un moyen de se vanger sans se risquer, lui ordonna, sans s'informer où il avoit appris ce qu'il lui disoit, de faire déterrer ces deux cadavres, et de les faire mettre dans deux caisses à sucre, et surtout de les faire partir promptement pour Middelbourg, donnant une lettre, où sans parler de la copie qu'il avoit reçue, il marquoit qu'aussi-tôt les deux Capucins trouvez, il les avoit fait embarquer.

« Messieurs les Directeurs, à la lecture de la lettre de M. de Sommerdick, furent contents de son obéissance, et furent (111) sur le port pour faire débarquer les Capucins, afin d'assouvir leur animosité ; mais ne trouvant que deux cadavres infectez, ils reconnurent à leur honte, que M. de Sommerdick les avoit raillez.

« M. de Sommerdick ne vécut pas assez après l'envoi de ces deux cadavres, pour sçavoir comment son obéissance avoit été reçue de MM. les Directeurs. »

Quaracchi. P. Willibrord LAMPEN, O. F. M.

POLÉMIQUE

Plus Scotiste que Scot ?

Précieuse comme une clef, la suggestive étude que le R. P. Maggiolo, O. P., consacrait, en 1921, à ce qu'on pourrait appeler l'âme du thomisme [1], est de celles dont la thèse franciscaine sur le PRIMAT de JÉSUS-CHRIST doit se réclamer comme d'un puissant argument, et se servir comme d'un merveilleux appui.

Jamais, en effet, témoin n'a déposé plus solennellement en faveur de l'adversaire ; jamais le thomisme — tel du moins que le conçoit le R. P. M., et qu'avec lui volontiers nous le concevons — n'a proclamé plus hautement, plus « systématiquement », et plus inconsciemment sans doute, le principe christologique, cher entre tous à la théologie des Frères-Mineurs, savoir, que c'est à la PLÉNITUDE du VERBE INCARNÉ — Chef Immédiat et Cause Exemplaire de TOUS les Élus — que les ANGES eux-mêmes, membres comme nous de l'*Unius Corporis Mystici Christi*, doivent toute grâce et toute gloire : *Per Jesum Christum gratia et veritas*.

Qu'on en juge par les extraits suivants, que nous aurions voulus plus larges encore. — Notre tâche à nous se borne à quelques rares et courtes notes, jetées çà et là, au cours des citations.

« 1. Le Thomisme ne consiste pas dans la manière particulière de résoudre certains problèmes isolés : par exemple, l'action divine dans la nature, le moyen dans lequel Dieu connaît les futurs ;

2. Le Thomisme est une *école* dont l'enseignement s'étend à l'univers entier, qui propose une explication des choses qui les embrasse et les coordonne toutes en un système unique.

3. Abstraction faite de son objet, ce système consiste formel-

1. Cf. *Revue Thomiste*, 1921, *Le Thomisme*, pp. 5-29.

lement dans un procédé spécial de coordination — groupement hiérarchisé — toujours identique dans sa structure pour variés que soient en eux-mêmes les éléments des divers groupes.

4. Ces constructions graduées n'ont pas leur racine dans les exigences logiques de la pensée subjective, mais dans le mode *d'être* objectif et réel qu'une perfection donnée possède dans le sujet qu'elle affecte : *être* plein et parfait dans le sujet auquel elle convient par essence et qui se place, de ce fait au centre du système ; *être* instable, au contraire, limité et dépendant chez tout autre que le premier sujet.

5. Cette propriété qu'ont les perfections de se communiquer d'un sujet à plusieurs (qui forment ensemble un tout homogène) est la raison qui *primo et per se* est considérée et mise en lumière dans ces synthèses propres au Thomisme : elle joue par là le rôle de l'*objet formel quod* qui imprime au Thomisme sa figure typique.

6. Du degré divers de stabilité ou d'actualité dans l'*être* que ces perfections ont dans leurs sujets, dérive en ceux-ci un degré proportionné de *cognoscibilité* : indépendant et absolue dans le sujet premier, elle est conditionnée et dépendante dans les sujets secondaires et dérivés. Cette cognoscibilité variable des êtres secondaires qui fait que l'esprit ne peut se reposer en eux sans remonter jusqu'au haut de la chaîne, joue, dans le système thomiste, le rôle *d'objet formel quo.*

Si maintenant nous voulons réunir ces conclusions en un essai de définition, nous dirons : *Le Thomisme n'est pas seulement une école, mais bien un système scientifique dans lequel, à partir de l'être variable et plus ou moins déficitaire qui caractérise les perfections dans les divers sujets qui les participent, on remonte toujours à un être premier qui, lui, les possède dans leur plénitude, incluses dans sa propre essence, à un degré de transcendance et d'actualité tels que vers lui converge logiquement et ontologiquement toute la série des êtres qui ne possèdent ces perfections que dérivant de Lui, la source première.* Plus brièvement : *Un système scientifique selon lequel* TOUS[1] *les sujets caractérisés par un même*

1. Les capitales sont de nous.

Qu'on nous permette de rapprocher de cette belle définition, ce beau passage de S. François de Sales : Dieu donq, voulant rendre toutes choses bonnes et belles, a réduit la multitude et la distinction d'icelles... à la monarchie, faisant que toutes s'entretiennent les unes aux autres, et toutes a luy qui est le souverain Monarque. Il réduit tous les membres en un cors, sous

attribut forment UN SEUL GROUPE [1] *hiérarchiquement lié* » (pp. 22-23).

Revenons en arrière pour suivre, et plus attentivement, les considérations relatives à l'« équivalent de l'objet formel *quo* dans le système thomiste » ; elles intéressent, au plus haut point et de la manière la plus piquante, la célèbre controverse qui a divisé et divise encore Dominicains et Franciscains.

« Si à la base du système thomiste nous avons un caractère commun à toutes les perfections, il doit y avoir aussi un mode particulier d'*actualité* et, par le fait, de *cognoscibilité* grâce auquel, nous saisissons comme objective leur ordonnance ci-dessus décrite : *modus cognoscendi sequitur modum essendi.*

Quelle est donc cette actualité d'ordre supérieur qui permit à saint Thomas de découvrir et de décrire les diverses séries d'êtres coordonnées comme il a été dit ? C'est la *trancendance* qu'une perfection commune à plusieurs possède en l'un d'eux. Celui-là se présente par suite comme le centre de tout le système » (pp. 16-17).

« ... Cette transcendance confère à la perfection la raison de principe d'intelligibilité vis-à-vis de ses participations dans les autres éléments du système : D'elle ils reçoivent la cognoscibilité en même temps que l'actualité. — Inversement, la *potentialité* que cette même perfection a dans les termes secondaires fait que ceux-ci ne sont intelligibles (comme les conclusions dans un raisonnement scientifique) que placés en dépendance du centre, comme ses fonctions physico-logiques » (p. 18).

« L'actualité ou transcendance plus haute que nous avons reconnue être l'équivalent de l'*objet formel quo* dans la construc-

---

un chef ; de plusieurs personnes, il forme une famille ; de plusieurs familles, une ville ; de plusieurs villes, une province ; de plusieurs provinces, un royaume, et sousmet tout un royaume, a un roy » (*Traité de l'Amour de Dieu*, I, I ; Annecy, IV, p. 25).

1. Or, l'*école* thomiste, faisant une brèche — affreusement large — dans le *système* thomiste, tient que les Anges, nonobstant l'attribut-grâce qui leur est commun avec nous, forment néanmoins un groupe hiérarchique distinct du nôtre, c'est-à-dire, de celui qui a Jésus pour Hiérarque. Univoquement parlant, l'Homme-Dieu n'est pas le Chef des Anges, qui relèvent, comme Jésus Lui-même, immédiatement de Dieu : *Caput Christi Deus*, — *et Angelorum* devrions-nous ajouter.

Telle n'est pas cependant le doctrine du Maître, dans la *Somme* du moins ; les notes ci-après vont nous le dire expressément, et éloquemment.

tion thomiste, et, aussi, l'exceptionnelle clairvoyance de son génie qui le [S. Thomas] rendait apte à s'en servir à son aise, nous ont été transmis en quelques principes *ultra-synthétiques* dont il a fait, en formules variées, constant usage et qu'il rappelle expressément chaque fois qu'il est en présence de questions plus ardues ou plus discutées.

Je n'en mentionnerai que quelques-uns à titre d'exemple. Et, en premier lieu, ce principe qui lui sert de guide assuré dans toutes les analyses où il met en lumière la perfection ordonnatrice ou point de convergence du système auquel se ramènent un certain nombre d'êtres : *quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod diversa illud unum ab aliqua causa una recipiant* (P. I., q. 55, a. 1). Ce principe transcendant se formulera diversement [1] selon le contexte et la matière traitée. Son expression la plus synthétique est sans doute : *id quod est per accidens reducitur ad id quod est per se* ou plus brièvement encore : *imperfectum reducitur ad perfectum* [2].

A ce principe correspond un second non moins haut, qui nous guide dans la marche inverse, c'est-à-dire quand nous allons du centre à la circonférence. En peu de mots : *Primum in unoquoque*

1. Or, voici comment S. Thomas formule ce principe quand il en fait l'application au groupe des êtres gratifiés : « Ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput... Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. *Totius autem hujus multitudinis Christus est caput,* quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli... Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum » (*Utrum Christus sit caput Angelorum* ; III, 8, 4).

Si les perles n'abondaient dans un livre tel que la *Somme,* volontiers nous nous serions écrié après avoir tracé ces lignes : Voilà la perle de la *Pars Tertia* ! — Et c'est elle que j'avais principalement en vue, quand à ces quelques pages je donnais pour titre : « Plus scotiste que Scot. »

Il est vrai que le « patitur explicationem » de Billuart, et d'autres, est venu troubler l'harmonie d'une telle dotcrine et en faire pâlir l'incomparable beauté. Vouloir, en pareil cas, y aller d'une « explication » quand même, rappelle la réflexion de S. Augustin à propos d'un texte d'Osée : « Hoc, si adhuc velimus exponere, eloquii prophetici obtundetur sapor » (*P L* 41, 584), — et dissimule mal l'embarras du commentateur. *Ne accendas in sole lucernam* !

2. Et, par conséquent, « non habens plene, reducitur ad plenissime habentem. » Or, pour établir que la « compréhension » des Anges, dérive, elle aussi, de celle du Christ « secundum quod homo », S. Thomas dit simplement que la gloire, aussi bien que la grâce, est dans l'Homme-Dieu comme dans sa plénitude : Christus « non solum fidelium sed etiam comprehendentium est caput, *utpote plenissime habens gratiam et gloriam* » (*l. c.*, ad. 2).

genere est causa [1] *caeterorum* (3 D. 27, 9, 1, 4, 2 ; *Malo*, 3, 6) ou plus explicitement : *primum includitur in secundo* ; *et in secundo invenitur non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam sed etiam id quod competit secundum rationem primi (De Veritate*, q. 22, 5). Cet aphorisme nous montre le centre du système dans son rôle de principe vis-à-vis des autres parties qui sont sous sa dépendance.

Cela nous est exprimé encore par d'autres axiomes, par exemple : « *Effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda quia causa secunda non agit nisi in virtute causae primae* (Iª-IIªᵉ, q. 19, a. 4). Sur la coordination graduée des causes : « *Quaelibet causa prima operatur in id quod est sibi propinquius et per* [2] *illud operatur in alia magis remota* (III, q. 46, a. 1) ; *quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando* (1, q. 65, a. 3) ; expression plus analytique : *quanto causa est altior, tanto est communior, et quanto est efficiacior tanto et profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum* » (De Pot., q. 3., a. 7).

Le degré de perfection qui convient au centre du système, du fait de son indépendance vis-à-vis des autres éléments, nous est exprimé dans les principes suivants : *primum principium in quolibet genere est perfectissimum*, ou bien : *id quod est per se tale est maxime tale*, c'est-à-dire : *quod per essentiam est tale, habet totam plenitudinem illius perfectionis* » (pp. 20-21).

---

1. Or, S. Thomas n'a-t-il pas enseigné que le Christ était « *Primus in gratia et Primus in gloria* » ? (*In ad Colos.* 1, 18). Dès lors, comment soustraire à cette causalité le monde des Anges, sans renoncer à cet enseignement et sans renier le « système » thomiste ? D'autant plus que l'Angélique Docteur affirme expressément que la grâce « conferebatur ei (Christo) tanquam cuidam *universali principio in genere habentium gratiam*. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad *omnes effectus illius generis* » (*Utrum in Christo fuerit gratiae plenitudo* ; III, 7, 9) : application et confirmation vraiment solennelles du « thomisme » tel que le comprend le R. P. M., mais tel que le même R. P. n'a pas le courage de le suivre ici et l'appliquer, pas plus d'ailleurs qu'aucun de ces « thomistes contemporains » que le R. P. Chrysostome nous a montrés dernièrement faisant bon marché de la logique, et ouvrant la porte au désordre et à la confusion dans le plus beau des mondes, et le plus merveilleux des « systèmes ».

2. Or, l'Humanité du Christ étant ce qu'il y a de plus « propinquum Deo », c'est *par Elle* qu'invariablement, et sans exception, agira la Cause Première sur les causes secondes. — Et puis, que deviennent le « tanto ad plura » et le « tanto communior » des deux textes suivants, si les effets gratuits, dans la Hiérarchie angélique, échappent à la causalité de Celui qui, sans nul doute, est « causa superior » et « altior » ?



J'ai fini, pour aujourd'hui du moins, de citer et d'annoter.

Il ne me reste plus, en terminant, qu'à exprimer le vif regret que le R. P. ne soit pas demeuré fidèle, jusqu'au bout, à l'*holocentrisme* (p. 25) — d'une transcendante beauté — de l'Angélique Docteur ; et qu'en parlant des êtres renfermés par Dieu dans la sphère d'influence du Christ Jésus et gravitant autour de sa sainte humanité, il ait cru devoir passer sous silence les Anges (p. 14), — deux fois frères de Saint Thomas...

Si cependant l'éminent métaphysicien qu'est le P. Maggiolo se croit autorisé par le Maître lui-même à recourir — exceptionnellement, et pour le seul groupe hiérarchique des Esprits célestes — au système, franchement antithomiste, des constructions « *à lignes parallèles* » et « *à tiroirs juxtaposés* » (p. 14), il aura bientôt fait de répondre à la question que nous nous posions au début... Pour nous, qui n'avons absolument aucune raison de nous départir, en christologie surtout, de la philosophie holocentrique, nous reconnaissons volontiers qu'en introduisant les Anges eux-mêmes dans le « Corpus Christi Mysticum », l'auteur de la *Somme* est encore plus scotiste que Scot [1]. A mon sens, jamais les principes du « Thomisme » n'auront chanté plus magnifiquement, et ... plus à l'unisson de la Théologie Franciscaine, la gloire de Dieu et de son Christ.

Polysema Biblia

En lisant la *Revue Apologétique* (1er Oct. , 1924, pp. 32-43 ; *Les notes de Pascal sur les prophéties messianiques*, par E. Tauzin). — A propos du « semen » protévangélique (Gen. III, 15) et du sens — collectif, ou individuel — qu'il lui faut donner, M. T. observe que : « Dieu parle *à la fois* collectivité et unité, comme un Dieu sait et peut le faire » (p. 43).

Une telle exégèse ne peut que réjouir grandement l'auteur de *Polysema sunt Biblia*. Mais, M. T. s'est il rendu compte qu'en parlant de la sorte, il a parlé, lui, comme seul sait et peut le faire

1. Non, bien entendu, que notre Docteur Marial ait nié jamais ce qu'enseigne S. Thomas dans III-8-4, mais il n'a point traité la question *ex professo*.

Là aussi où le Docteur Angélique a rendu, croyons-nous, un éminent service à la cause scotiste, c'est en écrivant, ou plutôt en dictant, le « non est magnae auctoritatis » et le « nescimus » (*in I Tim.* I, 15) qu'on n'exploite pas assez, et sur lesquels nous reviendrons un jour.

un chaud partisan de la pluralité du sens littéral, — question cependant « vieillie et démodée », — doctrine « ouvrant largement la porte à l'équivoque » et « aux confusions les plus extravagantes ? »...

Quoi qu'il en soit, c'est de tout cœur que je m'associe à M. Tauzin pour féliciter M. Jolivet d'avoir insisté dans la susdite Revue (Juillet, 1923) sur les « *deux* sens des prophéties messianiques » (p. 33), — sens *littéraux* bien entendu, car c'est d'*oracles* qu'il s'agit et de « prophetia *rei dictae* », et nullement de « prophetia *rei gestae* », laquelle n'est jamais désignée sous le nom d'oracle, parce que essentiellement... muette.

Soit dit non pour condamner l'emploi du mot « spirituel » comme qualificatif du sens messianique des prophéties à double sens, mais uniquement pour rappeler que dans cette terminologie — des plus légitimes, et très courante chez les Pères et Docteurs de l'Église, — « spirituel » est synonyme de « chrétien », « figuré », « métaphorique », et ne s'oppose qu'au sens littéral, « propre », « matériel », « judaïque ».

Fr. Nicolas Assouad. O. F. M.

Le Motif de l'Incarnation

Explicatoin dernière des meilleurs thomistes

On sait que la grande difficulté, la difficulté insoluble du motif de l'Incarnation, dans le système thomiste, est la conciliation de ces deux propositions : « Tout a été créé pour le Christ » et « le Christ n'a été voulu que par suite de la faute d'Adam ».

Un auteur, M. l'abbé Michel, professeur à la Faculté de théologie de Lille, que ses divers ouvrages autorisent à traduire la pensée des thomistes, nous donne l'explication *des meilleurs d'entre eux*, explication que, du reste, il accepte pleinement ; la voici dans son intégrité :

« Tout d'abord, d'une façon générale, il faut concilier ces deux » doctrines : le Verbe ne s'est incarné qu'à l'occasion du péché ; » et cependant l'Incarnation confère au Christ la primauté sur » toutes choses. Cajétan, un des meilleurs et plus autorisés com- » mentateurs de Saint Thomas, pour résoudre cette difficulté, dis- » tingue l'ordre de conséquence matérielle de l'ordre de causa- » lité proprement dite. Ainsi, dans le cas présent, dans l'ordre » de la conséquence matérielle, — (l'application fera mieux » ressortir le sens de la distinction), — Dieu veut la priorité » du péché sur l'Incarnation ; mais ce n'est pas là un ordre de » causalité véritable, le péché n'étant que l'occasion de l'Incar- » nation. Dieu, permettant le péché, a voulu que celui-ci se » produisît avant l'Incarnation ; mais, dans l'ordre des réalisa- » tions divines, le péché n'est pas pour autant la cause de l'Incarna- » tion. La cause de l'Incarnation, c'est notre salut, salut sans » doute nécessité par le péché, mais dont la réalisation importe » à la gloire de Dieu, qu'elle manifeste excellemment. Et qu'on » ne dise pas qu'à ce compte le Christ est pour nous et non pour » lui. En affirmant que le motif de l'Incarnation est le salut » des hommes, la gloire de Dieu procurée par ce salut est la » fin véritable recherchée par Dieu et vers laquelle tout est » ordonné dans l'œuvre de notre rachat. L'homme n'est que » la fin à qui profite ce salut. Dire que le Christ est pour nous,

» parce qu'il nous a rachetés, c'est comme si l'on prétendait que » Dieu est pour nous parce qu'il nous a créés. Bien au contraire, » en considérant la fin de toutes choses, non plus du côté de » Dieu, qui ne peut vouloir que sa gloire, mais du côté des œuvres » qui s'enchaînent les unes aux autres, les moins parfaites étant » ordonnées aux plus parfaites, il faut dire que la gloire du » Verbe incarné est la fin de toutes les œuvres de Dieu et prin- » cipalement de notre justification. Ainsi se trouve affirmée la » primauté absolue du Christ d'une façon générale.

» Avec les meilleurs thomistes nous recherchons, du côté de » Dieu, l'explication de cette primauté absolue dans la pres- » cience infinie qui, d'un seul acte, fait que Dieu connaît le » péché et sa réparation par l'Incarnation et, en même temps, » ordonne toutes choses, même la création, au Verbe fait homme. » Dans l'ordre de l'intention divine, le Christ est donc le pre- » mier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la per- » mission du péché. Dans l'exécution, c'est l'inverse : sans le » péché, point d'Incarnation ; mais le péché prévu et l'Incar- » nation décrétée pour réparer le péché, tout est orienté vers » Jésus, principe, centre et fin de toutes choses [1].

Telles sont les explications de M. Michel. Elles impliquent, il nous semble du moins, une suite de confusions.

On en jugera.

Une précision pour commencer. M. Michel dit qu'il s'agit de concilier ces deux doctrines : « Le Verbe ne s'est incarné qu'à l'*occasion* du péché et cependant l'Incarnation confère au Christ la primauté sur toutes choses. »

Pour éviter tout malentendu, disons qu'il s'agit de la primauté que confère au Christ son titre de *cause finale* de la création.

Il a été voulu le premier, parce que tout a été créé pour lui. Voilà ce qu'il s'agit de concilier avec : « *Pas de péché, pas d'Incarnation* ».

Mais n'est-ce pas déjà une confusion que M. Michel introduit dans la thèse thomiste ? Celle-ci s'énonce ainsi : « Si Adam n'eût pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. »

On n'a jamais prétendu que le péché fût cause de l'Incarnation, mais bien le *péché à réparer*. Car pour les thomistes, le Verbe

1. Études Religieuses, publication bi-mensuelle, nº 91, 25 décembre 1923. Bruxelles.

ne s'est incarné *que* pour racheter l'homme du péché, pour assurer son salut.

Dans ces conditions on ne comprend guère ce passage : « Dieu veut la priorité du péché sur l'Incarnation, mais ce n'est pas là un ordre de causalité véritable, le péché n'étant que l'occasion de l'Incarnation... Notre salut, nécessité par le péché, est la cause de l'Incarnation ».

Si l'Incarnation est nécessitée par le salut, si notre salut, à son tour, est nécessité par le péché, comment l'Incarnation ne serait-elle pas nécessitée par le péché ? — Comment ne pas admettre l'axiome : *Causa causæ est causa causati ?*

Voici une autre confusion : « Dire que le Christ est pour nous, parce qu'il nous a rachetés, c'est comme si l'on prétendait que Dieu est pour nous, parce qu'il nous a créés. »

Il est facile de réfuter une objection que l'on suppose, mais que personne ne fait.

M. Michel sait bien que si l'on reproche au système thomiste de présenter le Christ comme « étant pour nous », ce n'est pas « parce qu'il nous a rachetés », mais parce que, d'après les thomistes, *il n'a été voulu* QUE *pour nous racheter.*

M. Michel, plus que tout autre, aurait dû éviter cette confusion ; car il n'ignore pas que ceux qui font l'objection admettent que le Christ nous a rachetés, tout en affirmant son indépendance vis-à-vis du péché.

Mais si l'Incarnation n'a été voulue que pour racheter l'homme ne faut-il pas dire que le Christ *est pour nous ?*

M. Michel veut prouver l'illogisme de « le Christ est pour nous parce qu'il nous a rachetés » par l'énormité de la proposition : « Dieu est pour nous parce qu'il nous a créés ».

Toutefois ne serait-ce pas la conclusion nécessaire, si l'on disait de l'existence de Dieu ce que les thomistes disent de l'existence du Christ : « Dieu n'a été voulu *que pour la création* de l'homme ».

Il faudrait bien dire : « Dieu est pour nous, parce qu'il nous a créés » comme il faut dire, dans le système thomiste, « Le Christ est pour nous, parce qu'il nous a rachetés ».

Sans doute le second cas est moins impensable que le premier, puisqu'il nous est impossible de concevoir une dépendance dans l'Être premier, essentiellement indépendant.

Cependant M. Michel trouve que « le Christ est pour nous » heurte plus ou moins la raison, puisqu'il cherche à disculper

l'opinion thomiste de cette conclusion. Elle s'impose pourtant si l'on maintient le *principe* : « Le Verbe ne s'est incarné *que* pour réparer le péché ».

M. Michel nous invite à « considérer la fin de toutes choses, non plus de côté de Dieu... mais du côté des œuvres qui s'enchaînent les unes aux autres ; les moins parfaites étant pour les plus parfaites, il faut dire que la gloire du Verbe incarné est la fin de toutes les œuvres de Dieu ».

S'il faut laisser aux mots leur signification, la fin étant *ce pourquoi une chose est faite* [1], nous devons dire que toutes les œuvres de Dieu sont faites pour le Christ. C'est du reste l'affirmation thomiste.

La preuve qu'apporte M. Michel « le moins parfait est pour le plus parfait » n'est ni la seule preuve, ni la plus probante. La preuve décisive et que tous les théologiens admettent, nous est fournie par la Révélation. Elle nous enseigne que « tout a été créé pour le Christ ».

Dès lors, nous avons, d'après M. Michel, l'Incarnation voulue pour glorifier Dieu et toutes les autres œuvres voulues pour glorifier le Verbe incarné ; en d'autres termes, l'Incarnation, moyen de gloire pour Dieu, par le fait, voulue après la gloire de Dieu, puisqu'elle est en vue de cette gloire ; de même, toutes les autres œuvres voulues pour glorifier le Christ, c'est-à-dire moyen de gloire pour le Christ, voulues donc après la gloire du Christ, puisque en vue de cette gloire. Dans l'intention de celui qui agit, la fin est voulue avant les moyens. C'est un axiome.

Comment en face de cet axiome émettre cette proposition contradictoire ? *Sans le péché, point d'Incarnation ?*

Comment le Christ, qui est voulu avant l'homme, peut-il être voulu, en même temps, après le péché de l'homme et dépendant de ce péché ? L'existence de l'homme dépend du Christ, mais, en même temps l'existence du Christ dépend de l'homme ! C'est bien un mystère ; nous avons l'identité des contradictoires, ce qui rend tout raisonnement impossible.

« Ainsi se trouve affirmée la primauté absolue du Christ, d'une façon générale », dit M. Michel. Cette conclusion n'est-elle pas contraire à la thèse thomiste qui dit : « l'Incarnation n'a été voulue qu'à cause du péché. »

1. Finis id propter quod aliquid fit.

D'après cette thèse, le péché a dû précéder l'Incarnation non seulement dans l'exécution, mais encore dans l'intention et la connaissance.

Mais voici une autre assertion qui ne pourrait que jeter la confusion dans les esprits : « La gloire de Dieu procurée par le salut (de l'homme) est la fin véritable recherchée par Dieu. L'homme n'est que la fin à qui profite le salut. »

Pour comprendre la confusion que cela doit faire naître, force nous est de rappeler certaines notions de philosophie ; qu'on veuille bien nous excuser :

Dans la *cause finale* on peut distinguer deux fins : Le *finis cujus*, ou le bien recherché, qui est la véritable cause finale ; et le *finis cui*, c'est-à-dire celui à qui ce bien profite.

Ces deux fins constituent la cause finale complète, et elles sont *indissolublement unies*. On ne saurait donc prendre le *finis cujus* d'une cause finale pour l'accoupler au *finis cui* d'une autre cause finale. En effet, le bien recherché ou *finis cujus* étant toujours au profit de quelqu'un *finis cui*, on ne saurait changer le destinataire du bien recherché sans détruire la cause finale.

Un médecin donne un remède au malade en vue de sa guérison ; nous avons la guérison qui est le *finis cujus* recherché par le médecin au moyen du remède ; le *finis cui* c'est le malade à qui profite la guérison. La *guérison* et le *malade* sont donc inséparables et constituent la cause finale entière.

Si on disait : « Les honoraires procurés par la guérison constituent la fin recherchée par le médecin », nous aurions les deux fins : honoraires *finis cujus*, et médecin *finis cui*.

Si au contraire on disait : Les honoraires acquis par la guérison sont la fin, le *finis cujus* du médecin ; et le malade est le *finis cui*, celui à qui profite la guérison, on passerait d'une cause finale à une autre ; car guérison et malade constituent une cause finale, aussi bien que honoraires et médecin, et dès lors accoupler honoraires et malade, c'est passer d'une cause finale dans une autre.

Appliquons ce que nous venons de dire à la proposition de M. Michel : « La gloire de Dieu procurée par le salut de l'homme est la fin véritable recherchée par Dieu ». Nous y trouvons bien les deux fins : Gloire procurée par le salut, *finis cujus*, et Dieu pour qui est la gloire, *finis cui*.

Et lorsque M. Michel ajoute : « L'homme n'est que la fin à

qui profite le salut, » nous avons bien un *finis cui*. Mais où se trouve le moyen qui procure le salut, car le salut est le *finis cujus*, le bien en vue duquel opère un agent. On sait que dans la thèse thomiste le salut est obtenu par l'Incarnation et que celle-ci n'a été voulue qu'en vue du salut.

Nous avons donc : le salut, *finis cujus* de l'Incarnation et l'homme son *finis cui*.

M. Michel, en ne faisant qu'une cause finale de la gloire recherchée par Dieu et du salut utile à l'homme, a embrouillé la question ; c'est le moins qu'on puisse dire.

Enfin, arrivons à l'explication qui, d'après M. Michel, doit permettre de concilier ces deux propositions : « Sans le péché point d'Incarnation » et « le Christ est principe, centre et fin de toutes choses. » — Écoutons-le : « Avec les meilleurs tho- » mistes nous rechercherons, du côté de Dieu, l'explication der- » nière de cette primauté absolue dans la prescience infinie qui, » d'un seul acte, fait que Dieu connaît le péché et sa réparation » par l'Incarnation et, en même temps, ordonne toutes choses, » même la création, au Verbe fait homme [1] ».

C'est un peu la théorie exposée par Molina, mais plus embrouillée. Évidemment, en Dieu, il n'y a qu'un seul acte, mais pour le comprendre, il nous le faut détailler.

M. Michel distingue déjà deux actes : un acte d'intelligence : « Dieu *connaît* le péché » et un acte de volonté : « Dieu *ordonne* toutes choses au Verbe fait homme ». Je pense que M. Michel ne fait pas de cette *ordination* un acte de l'intelligence.

Mais cet acte de volonté qui « ordonne même la création, au Christ » doit être précédé, suivant notre manière de parler, d'un acte d'intelligence qui éclaire la volonté et qui lui permette de savoir ce qu'elle veut faire.

Cependant le monde que Dieu connaît, d'après M. Michel, est-il le même que celui qu'il lui fait vouloir ?

Puisque M. Michel est thomiste, le monde qu'il décrit en ces termes : « *Dieu connaît le péché et sa réparation par l'Incarnation* », doit se traduire ainsi, d'après son système :

« Dieu a créé l'homme pour le rendre heureux ; l'homme tombe ;

1. Nous rappelons que M. Michel ne resterait pas dans la discussion si par « *ordonner la création au Verbe incarné* » il entendait : « orienter vers le Christ des œuvres déjà existantes ». Nous supposons qu'il donne au mot *ordonner* le sens de *créer* que comporte le Christ, cause finale de la création.

» Dieu en a pitié et pour le racheter, il décrète que le Verbe se » fera homme. — Voilà le monde que Dieu connaît ».

Est-ce bien celui où il ordonne tout, même la création, au Verbe incarné et où « Jésus est principe, centre et fin de toutes choses ? »

Ne faut-il pas admettre que, dans le monde ainsi « ordonné », le Christ est voulu avant toutes choses, puisque tout le reste est moyen pour procurer sa gloire ? On veut la fin avant les moyens.

Dans le premier monde, au contraire, dans le monde *connu* par Dieu dans sa prescience, nous devons admettre le contraire. Le Christ est moyen pour réparer le péché ; donc le salut de l'homme *a fortiori* a été voulu avant le Christ.

Or, d'après M. Michel, telle est l'explication dernière des meilleurs thomistes :

Le Christ a été décrété et avant l'homme et après l'homme. — Une impossibilité absolue, à moins d'admettre l'identité de contradictoires.

Quand voudra-t-on admettre que les contradictoires sont inconciliables ?

Fr. CHRYSOSTOME,
O. F. M.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Saint Bonaventure

La doctrine du Séraphique Docteur a fait l'objet d'études si considérables durant l'année dernière que nous réunissons ici les notices de plusieurs ouvrages importants et dont quelques uns sont de première valeur.

Étienne GILSON. Chargé de Cours à la Sorbonne. Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études Religieuses. *La Philosophie de Saint Bonaventure.* [Études de philosophie médiévale IV]. Paris, Vrin, 1924. Un vol. in-8° de 483 pp.

On doit déjà à la plume érudite de M. Ét. Gilson, chargé de cours à la Sorbonne, de belles et intéressantes études sur la philosophie médiévale. Après avoir donné sur le thomisme [1] un volume qui en est déjà à sa deuxième édition, voici qu'il vient de publier un ouvrage bien plus considérable qui a pour titre « La philosophie de Saint Bonaventure ».

Il n'est guère possible de donner d'un ouvrage aussi abondant une idée exacte et suffisante dans un court article ; force nous est donc de nous contenter de le présenter en quelques lignes ; plus volontiers nous nous arrêterons aux idées de l'auteur sur le rôle et l'esprit de Saint Bonaventure. On pourra ici et là ne pas partager complètement sa manière de voir, mais tout lecteur rendra témoignage à sa sympathique admiration et à sa profonde vénération pour le Docteur Séraphique comme pour le Pauvre d'Assise dont il ne tolère pas qu'on mette en doute le parfait catholicisme.

Le premier des 15 chapitres que comprend ce livre, décrit l'homme et le milieu et nous expose le problème bonaventurien. Les quatre ch. suivants ont pour objet : la critique de la philosophie naturelle, l'évidence de l'existence de Dieu, les idées et la science divine, la puissance et la volonté de Dieu. Dans les ch. 6 et 7, l'auteur nous fait connaître la doctrine de Saint Bonaventure sur la création, l'analogie universelle et les anges. Après deux ch. (9 et 10) qui traitent des corps inanimés et de la lumière, puis des animaux et des raisons séminales, on aborde les problèmes qui concernent directement l'homme. Les seuls titres de ces chapitres nous en disent l'importance et l'intérêt : L'âme humaine (c. 11), l'illumination intellectuelle (c. 12), l'illumination morale (c. 13), la nature, la grâce et la béatitude (c. 14).

Le quinzième et dernier chapitre : « L'esprit de Saint Bonaventure », est

1. Le Thomisme. Introduction au système de S. Th. d'A. 2e édition revue et augmentée. 1 vol. in 8° de 240 pp. Paris. Vrin 1923.



le digne couronnement de ce bel ouvrage. Avec le premier, il forme une magnifique synthèse dans laquelle l'auteur croit pouvoir résumer le système doctrinal et le véritable esprit du Séraphique Docteur.

M. Gilson n'hésite pas à chercher dans l'idéal et l'influence de Saint François la clef de la doctrine bonaventurienne. « Par Saint Bonaventure, ce paradoxe extraordinaire, mais infiniment fécond allait se trouver réalisé, d'une âme authentiquement franciscaine cherchant son équilibre intérieur dans la science et reconstruisant l'univers en fonction de ses besoins. Ce que Saint François n'avait fait que sentir et vivre, Saint Bonaventure allait le penser; grâce à la puissance organisatrice de son génie, les effusions intérieures du Poverello allaient se développer en pensées ; les intuitions personnelles de cette âme si détachée de toute science allaient travailler comme un levain la masse des idées philosophiques accumulées à l'Université de Paris, y agir à la manière d'un principe de sélection éliminant les unes, assimilant les autres, se nourrissant d'Aristote comme de Saint Augustin, mais adaptant l'un et l'autre à son usage chaque fois qu'elle le jugerait nécessaire. » (p. 69).

« La philosophie tout entière est conditionnée par son expérience franciscaine. C'est ce que lui-même a d'ailleurs affirmé au début et à la fin de l'œuvre qui contient la somme de ses intuitions les plus profondes, l'Itinéraire de l'âme vers Dieu. » (p. 75).

Il y a cependant, selon M. Gilson, dans la pensée bonaventurienne un trait qui la distingue et la différencie de l'esprit de Saint François. Tandis que celui-ci est un ascète et un extatique, Saint Bonaventure tout en demeurant fidèle à l'idéal extatique comme à l'esprit le plus profond de son Fondateur, ne fut pas ce qu'on appelle un ascète, mais il fut un spéculatif. Il est apparu à ses contemporains comme « une intelligence au service d'une dévotion. Et sans doute, ce qui nous frappe surtout aujourd'hui dans cette définition, c'est la prédominance de la dévotion, mais les Franciscains du XIII[e] siècle n'étaient pas moins frappés par le rôle extraordinaire que jouait l'intelligence dans la vie intérieure de Saint Bonaventure. » (p. 82).

Saint Bonaventure est le Docteur Séraphique mais il est d'abord docteur ; il est un intellectuel. Aussi le voyons-nous se mettre lui et ses frères sur un autre plan que Saint François. Dans l'ordre des contemplatifs qui est pour lui le sommet de la hiérarchie ecclésiastique, Saint Bonaventure distingue trois sous-ordres : celui des suppliants, celui des spéculatifs et celui des extatiques. Les premiers qui vivent dans la prière et la louange divine, vaquent aussi aux travaux manuels mais juste assez pour subvenir à leurs besoins : tels sont les Cisterciens, les Prémontrés, les Chartreux... L'ordre des spéculatifs sont ceux qui s'adonnent à l'étude des Saintes Écritures auxquelles ils ne peuvent d'ailleurs se livrer utilement que s'ils commencent par purifier leurs âmes : tels sont les Dominicains et les Franciscains. Saint Bonaventure signale pourtant une différence entre eux. Les Dominicains ont pour objet principal la spéculation, d'où leur nom de Prêcheurs qui suppose la science de ce qu'ils enseignent ; ils se donnent comme objet secondaire l'onction ou jouissance du bien divin par l'amour. Pour les Frères Mineurs, au contraire, l'objet principal est l'onction, et l'objet secondaire, la spéculation ; ils n'en restent pas moins, dit-il, des spéculatifs. Et si les suppliants correspondent à l'ordre des Thrônes, les spéculatifs même mystiques correspondent à l'ordre des Chérubins; or c'est ici que Saint Bonaventure se place avec les

autres Franciscains, tandis qu'il range Saint François à part, au-dessus des suppliants et des spéculatifs, parmi les extatiques qui correspondent à l'ordre des Séraphins.

Si Saïnt Bonaventure est plutôt un spéculatif, il ne renonce pas pour autant au désir et à l'espérance de parvenir aux ravissements de l'extase. Mais comment réussir ? La science suppléera à l'ascèse et, pour ce faire, elle devra se réorganiser en vue de cette fin. « Telle nous semble avoir été, dit M. Gilson, la tâche définie que s'est consciemment imposée Saint Bonaventure et qui confère son caractère propre » à sa doctrine si complexe (p. 87). Aucune autre doctrine, « et pas même la philosophie de Saint Augustin dont elle s'inspire, ne s'était proposé d'accomplir avec la même rigueur systématique la même tâche : reconstruire la connaissance humaine et l'univers entier en vue de la seule paix de l'amour [1]. Une métaphysique de la mystique chrétienne, tel est le terme ultime vers lequel a toujours tendu cette pensée. Nul titre doctoral ne pouvait donc définir plus plénièrement Saint Bonaventure que celui de Docteur Séraphique. » (p. 88).

Séraphique comme François, il verra Dieu et le Christ partout ; Docteur, il approfondira, condensera ses idées et les combinera en un système puissant et harmonieux. Saint Bonaventure commence par le Christ : *Incipiendum est a Christo qui est medium* (In Hexaëm. I, 1. t. V. p. 329), car le Christ est le centre de l'univers tel qu'il est et par lui seul on arrive à la sagesse : *si quis vult venire ad sapientiam christianam* (ib. 10, p. 330) ; et parce que de lui dérive toute béatitude : *Agnus in medio aquarum est Filius Dei, Filius dico qui est media persona a qua omnis beatitudo.* . In Hexaëm I, 38, ib. p. 335).

Du Christ rayonne la lumière qui est la vie du monde et de l'homme. Celui-ci ne peut le méconnaître sans l'offenser ni se diminuer lui-même. Le Christ doit occuper réellement le centre de notre histoire comme il est au centre de l'histoire universelle, à tel point « qu'un chrétien ne peut rien penser comme il le penserait s'il n'était pas chrétien. » (p. 456).

Seule la philosophie chrétienne donne son véritable sens à l'univers en le faisant servir à sa véritable fin qui est de manifester Dieu à l'homme et de conduire l'homme à Dieu. Cette pensée revient sous mille formes dans les écrits de Saint Bonaventure, « mais il en a trouvé l'expression la plus frappante dans sa familiarité franciscaine le jour où il a défini la tâche de l'homme comme l'organisation de notre exil terrestre en une sorte de faubourg du royaume des Cieux, pour y savourer chaque jour d'avance quelque chose de la béatitude éternelle. » [2] (p. 459). Tel est le principe qui dirige la pensée de Saint Bonaventure ; toutes ses doctrines sont issues de cette préoccupation fondamentale : les créatures sont ce qu'elles doivent être en elles-mêmes dans la mesure exacte où elles sont ce qu'elles doivent être pour Dieu.

M. Gilson croit devoir attribuer à l'extrême unification de la doctrine bonaventurienne le fait que maint historien [3] n'en a pas aperçu la logique interne ni par suite discerné le rôle important et véritablement actif qu'elle

1. Cf. *De Reductione artium ad theologiam.*

2. Soliloquium IV, 1. ; édit. min. p. 138.

3. Ainsi le P. Mandonnet. O. P., dans *Revue des Jeunes* X, 2. 1920 p. 159 s. et X, 5. 1920. p. 524-526.

a joué au XIII[e] siècle. « Impuissance et anarchie, tel serait le bilan surprenant de l'effort intellectuel auquel nous devons le *Breviloquium*, l'*Itinerarium* et l'*Hexaëmeron*, c'est-à-dire trois œuvres dont la densité et la forte structure retiennent d'autant plus la pensée qu'elle les approfondit davantage !. » (p. 461).

Sans doute, Saint Bonaventure est augustinien et nul ne s'est plus systématiquement efforcé de réduire les sciences à la théologie et de les mettre entièrement à son service. A la différence d'Albert le Grand et de Saint Thomas, le Docteur Séraphique n'accepte pas le terrain convenu de la pure raison. Est-ce à dire qu'il a confondu la philosophie avec la théologie ? Non, et ce serait une grave injustice que de l'accuser de fidéisme. Il ne nie aucunement la valeur de la raison pour lui substituer la foi ; celle-ci vient au secours de celle-là. Mais, pour Saint Bonaventure, la philosophie n'a pas le droit d'exister à part ; elle doit s'intégrer à un organisme de notions et d'influences surnaturelles qui la transfigurent et la conduisent à son heureux achèvement.

Pas n'est besoin pour grandir le thomisme de méconnaître et rabaisser la tradition augustinienne. M. Gilson préfère concevoir l'évolution philosophique au XIII[e] siècle d'une façon plus vaste et plus conforme à l'histoire ; il estime que la scolastique eut alors « deux sommets et que le puissant mouvement qui souleva la pensée chrétienne dressa deux pics sans préjudice des soulèvements secondaires... : l'un, né d'une poussée dont les origines sont lointaines, correspond à la doctrine de Saint Bonaventure, l'autre, d'inspiration en apparence au moins toute nouvelle, atteint son sommet avec le système de Saint Thomas d'Aquin. » (p. 465).

Si Saint Bonaventure est mystique, il est en même temps philosophe, car il a conçu le projet de systématiser le savoir et les choses en fonctions de la mystique et « c'est un grand philosophe, parce que, comme tous les grands philosophes, il a conduit jusqu'au bout l'expérience qu'il tentait. » Si le sentiment mystique fait partie intégrante de la nature humaine et, ce qui est plus évident encore, de la vie chrétienne, il faut reconnaître que nulle doctrine ne sera jamais plus fondée, plus compréhensive et plus systématiquement organisée que celle de notre Saint. Si le sentiment mystique y envahit tout, il systématise tout et « c'est ce qui confère à cette doctrine une telle richesse et une telle unité. » (p. 466).

Comme toutes les vraies philosophies, celle de Saint Bonaventure part de l'expérience ; elle pousse ses racines jusqu'au plus intime de notre misère et de la misère des choses, mais n'en prend pleinement conscience que pour la nier, car elle découvre en nous le surnaturel, le divin. C'est le titre de gloire incontestable du Séraphique Docteur de nous avoir donné la philosophie complète de ce surnaturel sans lequel la nature et l'homme demeureraient des énigmes indéchiffrables.

Saint Bonaventure continue l'œuvre de Saint Bernard et de ses disciples, puis de Hugues et Richard de Saint-Victor dont les œuvres profondes témoignent de l'intense vitalité de la pensée chrétienne à la fin du XII[e] siècle et au début du XIII[e].

La doctrine d'Aristote ne lui est pas inconnue et il lui fera de nombreux emprunts ; mais il ne la laissera pas empiéter sur la tradition augustinienne qu'il a portée à son apogée et que le thomisme ne supprimera pas. L'his-

toire nous montre, en effet, derrière Saint Bonaventure, toute une série de penseurs dont l'œuvre fut surtout de maintenir et d'approfondir les principes métaphysiques qui sont à la base de sa doctrine. Nommons Matthieu d'Aquasparta, Jean Peckham, Eustache d'Arras, Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges. Pierre-Jean Olivi, Raymond Lulle et Jean Gerson. Qui examinera les choses de près, se sentira porté à dire que « si le succès du thomisme parait à distance avoir clos le développement de l'augustinisme médiéval, c'est peut-être simplement qu'après Saint Bonaventure la synthèse mystique de l'augustinisme médiéval n'était plus à construire, de même qu'après Saint Thomas d'Aquin lui-même l'œuvre de l'Aristotélisme chrétien n'avait plus à être achevée. » (p. 470).

L'hommage rendu à Saint Bonaventure tout au long de cette profonde et riche étude sera d'autant plus apprécié qu'il est spontané et provient d'un historien aussi impartial qu'autorisé et compétent. Nous lui en exprimons notre reconnaissance et sommes heureux de terminer par ces lignes qui forment aussi la conclusion du livre : « La doctrine de Saint Bonaventure marque donc à nos yeux le point culminant de la mystique chrétienne et constitue la synthèse la plus complète qu'elle ait jamais réalisée... La philosophie de Saint Thomas et celle de Saint Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du Christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent s'exclure ni coïncider. ».

Fr. Étienne Bihel, O. F. M.

R. P. Fr. Jules d'Albi, F. M. cap. *Saint Bonaventure* et les luttes doctrinales de 1267-1277, in-8°, 260 pp. Duculot-Roulin, Tamines, 1923 [Paris, A. Giraudon] 8 fr.

« La Revue ne s'occupant que des ouvrages scientifiques ou tout au moins sérieux, nous ne dirons rien du travail du Fr. Jules d'Albi, Frère-Mineur capucin, intitulé etc... ». C'est ainsi que dans la note 3 de sa page 350 (XIII-2) la sérieuse et scientifique *Revue des Sc. phil. et Théol.*, du Saulchoir, par la plume scientifique et sérieuse du R. P. G. Théry, O. P., exécute le *travail* que nous nous permettons, n'osant nous prétendre ni scientifiques, ni sérieux, de recommander à nos lecteurs ; car malgré les dédains affectés de *savants de profession* pour cet ouvrage qui dérange leurs habitudes, on y trouve une vraie connaissance de l'histoire des idées, des écrits et de l'influence de Saint Bonaventure. On y trouve aussi une véhémence, une ardeur pour la vérité qui ne sont pas d'un *professionnel*. Le R. P. J. n'a pas souci des opportunismes et des réticences sous lesquels les « *scientifiques* » dissimulent leurs incertitudes et leurs impuissances. Il dit ce qu'il sait, sans craindre ni son savoir, ni sa parole. Il cite des noms, des dates, des faits, des textes ; si son savoir est inexact qu'on le prouve ; si sa parole est véridique, le son importe peu, qu'on l'écoute.

Nous n'avons pas à défendre le R. P. J. ; il a bec et ongles pour s'en charger lui-même. Mais nous trouvons navrant que des écrivains qui se posent en champions absolus de la Vérité n'osent point la regarder en face. La cause du thomisme est donc bien mauvaise, pour qu'on la défende par de tels procédés, soit la hautaine affectation d'ignorance « *Ignoramus et Ignorabimus* »

qui a cours au Saulchoir (voir infra la notice Périer) ; soit par le refus d'audience de l'anonyme recenseur de *La Croix* (20 nov. 24) qui oublie lui-même, en rappelant au R. P. J. les décisions de l'Église, la toute fraîche encyclique *Studiorum ducem*. Combien l'attidude de M. J. Rivière nous paraît plus loyale et plus scientifique, lorsque, thomiste pourtant, il déclare que ce livre doit être « bien accueilli par tous ceux qui mettent avant tout le culte de la Vérité.» (*Rev. des Sc. relig.*, Strasbourg, oct. 23). De son côté M. Ét. Gilson, qui regrette de n'avoir pas connu ce livre avant de composer le sien, en fait le plus grand cas dans la *Revue d'Histoire franciscaine* 1924, I. 506.

Voici, brièvement commentée, la table des chapitres de l'ouvrage ; elle suffit à montrer comment l'auteur, revisant les assertions du R. P. Mandonnet, établit qu'au moins trois ans avant Saint Thomas, Saint Bonaventure avait dénoncé et poursuivi l'averroïsme ; et que malgré la fable dont M. J. Maritain, dans son discours sur *Saint Thomas, apôtre des temps modernes*, se fait encore l'écho, ce n'est point Jean Peckam — par jalousie étroite et misérable — mais bien le Docteur Séraphique, par amour pour l'Église et les âmes — qui fut l'initiateur de la double campagne anti-averroïste et anti-thomiste.

1. *L'amitié des Saints n'exige pas l'identité des vues scientifiques.* (Saint Bonaventure a profondément différé de Saint Thomas ; on n'a pas rendu justice à sa puissance et à son originalité ; Saint Bonaventure est un véritable chef d'école).
2. *Introduction d'Aristote* (dans l'enseignement catholique) *par les Maîtres d'Oxford et de Paris — Création de la méthode scolastique par Alexandre de Halès.* (L'auteur établit historiquement les deux points ; les Mineurs pratiquaient déjà Aristote, que les Prêcheurs y répugnaient encore).
3. *Albert le Grand introduit Aristote chez les Dominicains.* (Influence d'Alexandre de Halès sur Albert le Grand ; ce dernier serait le véritable initiateur du Thomisme).
4. *La personnalité de Saint Bonaventure.* (Biographie du Saint. Caractère de sa doctrine et de son enseignement : Fidèle à l'esprit de la Tradition, sa Théologie est une science de vie).
5. *Innovations de Saint Thomas. Condamnations* (portées par) *l'évêque de Paris, Etienne Tempier.* (Les innovations de Saint Thomas ne portent ni sur la méthode, ni même sur la masse des opinions qu'on lui attribue mais dans la préférence qu'il donne à Aristote sur Saint Augustin et qui est une régression de la pensée chrétienne. D'où les oppositions qu'il rencontre : Oxford est le centre de la résistance).
6. *Rôle de Jean Peckam.* (Positions historiques ; réfutation des allégations tendancieuses portées contre Jean Peckam ; il était disciple de Saint Bonaventure et agissait sous son regard).
7. *Saint Bonaventure initiateur de la double campagne anti-averroïste et anti-thomiste*, 1267-1270. (Positions historiques ; textes du saint docteur ; les préventions des historiens contemporains leur masquent la succession des faits).
8. 1273. *Reprise de la lutte intellectuelle par Saint Bonaventure. Résistance totale au thomisme* (Activité intellectuelle de Saint Bonaventure. — Fer-

meture de l'Université de Paris, 25 avril 1273 — Les Conférences sur l'Hexaëmeron).

9. *Saint Bonaventure complète son action par une ordonnance sur les écrits* (du Fr. Thomas) — Il faut faire remonter à Saint Bonaventure les prohibitions de la doctrine thomiste promulguées dans l'Ordre après sa mort; et l'opposition que cette doctrine a rencontrée dans l'Église.

10. *Conolusion. S'inspirer de l'esprit des scolastiques pour redonner à l'Église sa vraie place dans la science.*

En lisant attentivement le livre du R.P. Jules, écrit le R. P. Bruno, o. f. m., on se persuade plus que jamais que Saint Bonaventure « est bien le docteur plénier et vivant, le théologien constamment attentif à dépasser les pures données de la seule intelligence, afin d'atteindre les profondeurs intégrales de la vie et transformer en bien et en joie le vrai qu'il a perçu. »

Et cette doctrine intégrale qui a été bonne autrefois est encore bonne aujourd'hui, pour nous tous qui cherchons avant tout dans le christianisme une vie et non seulement un système d'idées, pour nous qui « sommes les disciples du Verbe en qui de toute éternité vivent plénièrement les absolues raisons des choses, ce Verbe dont l'Évangile nous retrace les charités étonnantes dans les paroles et les actes de Jésus ». V.-M. B.

R. P. Voislaus. Mioč, O. F. M., *Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae*, Sarajevo 1924, 88 pp.

La doctrine de Saint Bonaventure sur les dons du Saint Esprit a toujours été tenue en grande estime dans la littérature mystique. Déjà, à la fin du XIIIe siècle, Ubertin de Casale la suit fidèlement. Jean Gerson et Denys le Chartreux, à une époque plus tardive, l'étudient avec vénération. Des disciples célèbres du B. Duns Scot, comme le cardinal Brancatus de Laurea, François Pitigianis d'Arezzo, la recommandent aussi hautement. Par suite, ce sera avec satisfaction que les milieux théologiques recevront la dissertation doctorale du R. P. Mioč.

L'ouvrage, présenté comme thèse à l'Université de Fribourg, comprend six chapitres. L'A. se propose d'exposer la théologie de Saint Bonaventure sur les dons du Saint Esprit en général, et cela dans ses points seulement essentiels et dans ses relations avec la mystique. Les parties complémentaires de la thèse, traitant de la théologie bonaventurienne du Saint Esprit et, en dernier lieu, des sept dons en particulier, n'ont pu être publiées encore, à cause des difficultés de l'heure présente.

Dans l'Introduction (5-14), l'A. caractérise les tendances fondamentales du Séraphique Docteur, ses rapports doctrinaux avec le courant augustinien et victorin.

Le chap. I. (15-30) précise les diverses acceptions du mot Don dans la théologie de Saint Bonaventure, pour en déduire la définition rigoureuse, qui seule convient aux sept dons du Saint Esprit. La pensée du Séraphique Docteur y est très bien synthétisée : le don est une habitude surnaturelle ordonnée *ad expediendum virtutes* (26). Considérer les dons comme des qualités habilitantes à des actes surnaturels plus élevés et par là les distinguer des vertus surnaturelles qui donnent le pouvoir d'agir *recte* seulement et

non pas *expedite*, (40) en fixer le nombre (55). les ordonner entre eux (59) est le point de vue dominant de la théologie de Saint Bonaventure.

Les chapitres suivants traitent successivement de la division générale des dons du Saint Esprit (31-36), de la relation des dons et des vertus (37-48), des rapports des dons entre eux (49-65), des effets qu'ils opèrent (66-70) et en dernier lieu de leur nécessité dans l'œuvre du salut (71-86). Ceux qui s'intéressent aux études mystiques, liront avec intérêt les chap. 3, 5 et 6. Dans la question controversée de la nécessité des dons pour obtenir le salut, Saint Bonaventure adhère au sentiment négatif (77).

Partout, l'A. reproduit le plus souvent possible le texte même du Séraphique Docteur ; de la sorte son exposé et son interprétation demeurent constamment objectifs.

Pour intégrer et éclairer cet exposé, peut-être aurait-il été préférable de commencer la dissertation sur un autre plan. L'Introduction, en effet, ne se relie pas étroitement au reste de l'ouvrage. L'A. caractérise certes bien les tendances de Saint Bonaventure et rattache à bon droit le maître franciscain à la tradition de Saint Augustin. Toutefois, il eut mieux valu consacrer ces pages à exposer la théologie des dons élaborée par les docteurs scolastiques dont Saint Bonaventure dépend : Alexandre de Halès, *Summa Theol.* 2, q. 62, m. 2. 3, 4, et surtout Philippe de Grève, *Summa de Bono*, dist. 20, (Florence, Bibl. Laurenziana, 36 dext. cod. 4, fol. 211 v- 215 r.) De plus, il aurait été opportun de signaler les observations de Duns Scot, *Ox.* 3, d. 34, q. 1, n. 4, XV 474. Il est en effet difficile d'échapper à la justesse de ses remarques. Cfr. Hicquey, *Com. in Op. Ox.* in h. l. XV 475-476. Les différents articles de Mgr Waffelaert auraient pu également être signalés : ils contiennent des pages très élevées sur la théologie bonaventurienne des dons. *Notanda quaedam utilissima in ordine ad rite intelligenda opera Scriptorum contemplativorum*, art, des *Collationes Brugenses*, vol. XVII-XIX 1912-1914, surtout vol. XVIII 123-128, 185-201, 265-281, 419-425, 473-486, 553-556, 601, 613, 649-659.

Ces quelques suggestions sont d'une importance secondaire. Il reste que la dissertation doctorale du R. P. Voislaus Mioč est une excellente contribution aux études bonaventuriennes qui ont pris, depuis l'édition de Quaracchi, un magnifique essor. S'il nous était permis d'exprimer un désir, c'est que l'A. puisse bientôt publier le texte intégral de sa thèse, pour une plus profonde intelligence de la théologie et de la mystique de Saint Bonaventure.

Fr. Ephrem LONGPRÉ O. F. M.

R. P. Léonard DE CARVALHO E CASTRO, O. M. Dr. Th. *Saint Bonaventure. Le Docteur franciscain.* L'idéal de Saint François et l'œuvre de Saint Bonaventure à l'égard de la science.

[Études de Théologie historique publiées sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris] Paris. Beauchesne. 1923. Un vol. in-8º de 242 pp. (Prix : 14 fr).

Ce livre, dit un autre sous-titre, est une thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, en Suisse, pour le doctorat en théolo-

gie. Il a, d'une thèse, la belle ordonnance un peu grêle et la facticité. On n'y trouvera pas — et l'on ne cherchera d'ailleurs pas dans une œuvre de jeunesse — le bouillonnement suggestif d'idées et de faits que présente le livre du P. Jules d'Albi. Ni la pensée ni le savoir du nouveau docteur ne débordent le plan très logique qu'il s'est imposé. Certains arguments même paraissent un peu sollicités et d'autres assez généraux pour convenir à un sujet différent. Ce sont là des remarques qu'il faut bien faire, dans l'intérêt même de l'auteur et de son dessein. Mais elles affectent plus l'œuvre possible que l'œuvre réelle, qui mérite certainement l'attention de tous ceux qui s'occupent d'histoire franciscaine, et les éloges qu'on lui a décernés. Le R. P. L. progressera dans la conviction qu'établit sa thèse que Saint Bonaventure est le vrai disciple de Saint François et que son doctorat épanouit en splendeur un germe resté latent dans l'âme de son Patriarche, comme l'apostolat d'Antoine de Padoue l'a fait dans son ordre. Ce progrès ne dépendra pas de l'accumulation de textes qu'on peut toujours solliciter dans un sens ou dans un autre, mais d'une perception des exigences internes de la pensée franciscaine. La doctrine de Saint Bonaventure SUIT aussi rigoureusement de l'esprit de Saint François que le molinisme du stoïcisme des *Exercices*. Cette thèse, sous-jacente à celle du R. P. L., il faut lui savoir gré de l'avoir rendue péremptoire par son travail logique et bien ordonné.

Trois parties divisent l'ouvrage : Dans la première l'auteur montre que le problème des études devait se poser dans un ordre destiné à la prédication et comment il se posa, d'abord devant le saint Fondateur, puis devant Saint Bonaventure, qui fut le grand organisateur de l'Ordre après la période des débuts ; et quelle solution le Docteur séraphique lui donna.

La deuxième partie traite de l'*esprit* des études chez les Mineurs tel qu'on peut le concevoir d'après le but de l'Ordre et tel qu'on le voit réalisé en Saint Bonaventure.

La troisième partie détermine l'*objet* des études franciscaines et comment sur ce point encore Saint Bonaventure a parfaitement réalisé l'idéal du Frère Mineur.

Le développement de ces thèmes, avec lesquels le livre magistral du R. P. Hilarin Felder nous a familiarisés, utilise pertinemment les sources désormais bien connues de l'Histoire de l'Ordre. Nous y voyons une fois de plus le caractère vital et vivant de la pensée franciscaine. Nous n'avons pas à excuser Saint Bonaventure de recourir aux conséquences pratiques d'une théorie pour en élucider les difficultés spéculatives, ni aux raisons du cœur pour éclairer les obscurités d'un problème où l'esprit reste court. Ce n'est ni l'augustinisme ni le franciscanisme qui imposent ce procédé : c'est le besoin de vivre, antérieur de toute manière au besoin de philosopher.

Puisse le livre du R. P. Léonard orienter dans le sens traditionnel qu'il a si bien indiqué, les études, l'apostolat et la vie des nouvelles générations franciscaines.

V.-M. B.

S. BONAVENTURAE DOCTRINA *de gratia et libero arbitrio*. Dissertatio inauguralis in ordine ad Doctoratus lauream in S. Theologia obtinendam, Friburgi Helvetiorum, Auctore P. Fr. *Georgio Bozitkovič* O. F. M. 1919.

Sumptibus propiis. E Typographia « Egerland », Balneis Marianis. [In-8° XLII-158 pp.]

1° *Introductio* in S. Bonaventurae opus. V-XLII. *Caput I.* Quanam methodo investigandum sit S. Bon. opus. — *Cap. II.* An peripateticorum scholae adhaereat ? — *Cap. III* Quomodo se habeat in expositione scholastice *(S. Doctor* erga I : *S. Scripturam*; 2. *S. Patres*; 3. *alios Magistros*; 4. *peritos scientiarum). Cap. IV* (De moribus *ipsius doctrinae). Cap. V.* Quid de gratia et libero arbitrio senserit.

2° *Prima pars :* DE GRATIA IN QUANTUM EST DONUM DIVINITUS DATUM. Caput unicum : De gratia. *(1 existentia, 2 natura, 3 ortus, 4 munus, 5 divisio, 6 definitio gratiae).*

3° *Secunda pars :* DE GRATIA IN COMPARATIONE AD LIBERUM ARBITRIUM.
Caput primum : De libero arbitrio (1 *notio*, 2 *essentia*, 3 *activitas*).
Caput secundum : De l. a. cum adjutorio gratiae. *(I. Liberii arbitrii absque gratia facultas, 2 ad gratiam praeparatio; 3 infusio gratiae, 4 l. a. a gratia motus).*
Caput tertium : De effectibus gr. et lib. arb. *(1 justificatio, 2 meritum)*

4° *Tertia pars.* DE GRATIA ET LIB. ARB. SECUNDUM STATUM NATURAE INTEGRAE. Caput unicum. De necessitate gratiae ante peccatum *(1 angelorum. 2 protoparentum).*

5° *Epilogus.* Conclusiones.

La seule lecture de cette table des matières indique l'importance du sujet traité par le docte auteur ; mais non l'importance de son ouvrage. Cependant celle-ci ne le cède en rien à celle-là. Le R. P. G. B. fait preuve d'une connaissance profonde non seulement des textes, mais de la doctrine de Saint Bonaventure, et de la pensée qui l'anime : éloignée de tout esprit de système qui ne maintient son unité qu'en sacrifiant les faits irréductibles, la pensée de Saint Bonaventure est éminemment fidèle à la *doctrine commune* de l'Église.

Ce sujet, de l'accord de la grâce avec le libre arbitre est par lui-même d'un puissant intérêt. La façon si personnelle de Saint Bonaventure d'envisager toute l'immense question du principe d'individuation détermine aussi pour lui toute celle de la grâce.

Dans l'*introduction*, le R. P. G. B. examine particulièrement la méthode du Saint Docteur. On lui a reproché de paraître n'avoir pas vu la vraie portée de l'augustinisme de Saint Bonaventure, et de n'être pas loin d'en faire un aristotélicien. Ce double reproche est du moins fondé sur des ambiguités. Décidément, cette légende qui montre en Saint Bonaventure un thomiste honteux de ne pas l'être a la vie dure ; et l'on comprend que le P. Jules d'Albi s'arme de la massue d'Hercule.

La guerre, qui avait retardé la publication de ce livre, en a aussi défavorisé la présentation typographique. Néanmoins l'ouvrage reste d'une étude facile et intéressante. V. M. B.

R. P. Boniface LUYCKX. O. P., *Théorie de la connaissance dans Saint Bonaventure* , in-8° : 306 pp. Munster.

Cet ouvrage vient combler une lacune. Est-ce à dire que la question a été étudiée dans toute sa complexité et sa profondeur ? Il serait peut-être diffi-

cile de l'affirmer. Mais l'auteur a eu le mérite d'aborder une question difficile et peu étudiée jusqu'ici. Le Révérend Père étant dominicain, par conséquent thomiste, adhère, pour son propre compte, à la théorie aristotélo-thomiste de la connaissance. Et il va sans dire que la théorie illuminative de Saint Bonaventure ne peut avoir pour lui qu'un intérêt historique. Mais c'est déjà quelque chose que d'étudier objectivement une question, et il est visible que le Révérend Père vise à une parfaite objectivité. Il expose la structure, le fonctionnement de notre faculté de connaître, il en montre l'organisation et les rouages divers. Le caractère essentiel de notre connaissance, c'est qu'elle est à la fois sensible et spirituelle; l'auteur étudie donc séparément la connaissance sensible et la connaissance des choses invisibles. Inutile de dire que le Révérend Père considère la théorie abstractive de Saint Thomas comme un immense progrès par rapport à la théorie de l'illumination augustinienne. C'est trancher bien vite la question, et il ne sera pas trop étonné si nous ne sommes pas de son avis. Il avait toujours été admis dans la tradition patristique et pré-scolastique que Dieu était « le collaborateur de notre science, » et que nous ne pouvons rien savoir que sous le rayonnement des idées éternelles, que par une illumination générale du Verbe qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il est tout de même difficile de biffer toute la grande tradition augustinienne !

En rendant compte du livre du R. P. Luyckx, Dom Huyben dans la *Vie spirituelle*, nous dit que Saint Bonaventure adopte pour la connaissance « une position intermédiaire entre la doctrine de Saint Thomas et l'ontologisme. » Quand on y réfléchit, cela ne veut rien dire; c'est tout au moins une façon tout à fait impropre de s'exprimer, et qui laisse entendre que Saint Bonaventure a quelque accointance avec l'ontologisme. A vrai dire la théorie mystique de Saint Bonaventure n'a rien de commun avec la théorie abstractive de Saint Thomas, et encore moins, si possible, avec l'ontologisme. Ce n'est pas du même ordre.

On a dit que Saint Bonaventure était plus original en philosophie qu'en théologie. C'est vrai en un sens, mais ce n'est vrai que partiellement. La doctrine est partout la même sans doute, mais suivant que cette doctrine sera véhiculée par tel système philosophique plutôt que par tel autre, l'orientation théologique sera totalement différente. C'est là un point que plusieurs auteurs n'ont pas remarqué et qui est la cause d'erreurs assez grossières. Il est donc bon que certaines thèses de doctorat viennent mettre les choses au point.

B.-M. (Montréal)

Parmi les ouvrages qui étudient la doctrine de Saint Bonaventure, signalons encore, sans penser égaler le sujet, les deux ouvrages suivants :

Le Docteur François Xavier Kattum a présenté à l'université de Munich une thèse intitulée la *Doctrine de Saint Bonaventure sur l'Eucharistie* 196 p. L'auteur nous indique quelle notion Saint Bonaventure se faisait de la science. Ensuite il collige tous les textes de Saint Bonaventure concernant l'Eucharistie, et en donne une analyse tout à fait exhaustive. Chemin faisant, le Docteur Kattum montre les différences doctrinales entre Saint Bonaventure et les autres docteurs franciscains au sujet de l'Eucharistie.

La sotériologie bonaventurienne est étudiée dans un opuscule du Docteur Guardini, *Doctrine de Saint Bonaventure sur la Rédemption.* (Dusselldorf. in-8° de 206 p.). Toute la question est bien mise en lumière non seulement au point de vue historique, mais au point de vue doctrinal. On trouvera ici une synthèse organique où la sotériologie est rattachée à toutes les grandes questions centrales de la théologie bonaventurienne : la création, la grâce, le péché etc...

Autres Auteurs

R. P. Ephrem Longpré, O. F. M., *La Philosophie du B. Duns Scot.* Paris, Librairie Saint-François 1924, in-8° de XII. 294 pp. (Prix : 14 fr.).

Les nombreux lecteurs qui avaient admiré dans les articles des *Études Franciscaines* (1922-23) l'étendue d'information, la pénétration de pensée, la vigueur de réfutation et aussi, disons le mot, l'entrain humoristique que le R. P. E. L., notre savant collaborateur, déployait à relever le sieur Bernard Landry de ses divers péchés d'ignorance, d'injustice et de déloyauté, sont heureux de retrouver ces articles réunis en un volume solide et durable. On n'y trouve pas, il est vrai, un exposé systématique de la pensée du Docteur subtil, ni l'allure *pacifiste* que les esprits timorés imaginent volontiers devoir être celle des ouvrages scientifiques. Mais d'abord, des exposés systématiques de la Doctrine du B. D. Scot, il n'en manque pas, et qui gardent précisément le calme et la douceur qu'on rêve ; seulement, les antagonistes *à priori* du scotisme ne les lisent pas (on me dit, il est vrai, qu'ils ne lisent pas davantage Saint Thomas !.) Tandis que l'ardeur polémique du R. P. E. L. a fini par secouer le public béat qui avait accueilli avec joie la diatribe de B. Landry, à la seule audition de son dessein ! Quelqu'un même réagit par une menace à la terreur que lui inspirent *la science et la vigueur* du R. P. Ephrem : *Plaise à Dieu cependant que cet ardent défenseur de Duns Scot ne pousse pas* TROP LOIN *son succès et qu'il se contente* TOUJOURS *d'avoir raison contre M. Landry* ! (Fiches du mois, I. 296).

Ah ! que ce *trop loin*, ah ! que ce *toujours*, ont de saveur et de portée !... Rassurez-vous, Monsieur ! Le R. P. n'est pas un iconoclaste !

Voici, pour rappel, la suite des chapitres de l'ouvrage. On se rendra compte, mieux que dans la publication en articles, que sans être un exposé systématique de la doctrine du B. D. Scot, cette suite en couvre la presque totalité. Le nécessité de la réfutation de la thèse de B. L., qui prétendait être une attaque de fond contre le Maître franciscain, l'exigeant ainsi :

I. Le B. D. S. et la pensée catholique. — II. Le vouloir de Dieu et l'idée d'ordre chez D. S. — III. La théodicée du Docteur Marial. — IV. Sa synthèse séraphique Cfr. VIII. — V. Nominalisme et réforme. — VI. Intellectualisme. — VII et VIII. Traditionalisme.

Un des mérites involontaires de l'abbé Landry est d'avoir contraint son antagoniste à préciser l'attitude de D. S. en face des maîtres qu'il critique ; et à étudier de plus près l'attribution au Docteur Marial des traités connus sous le nom de *De Rerum Principio* et de *Theoremata.* D'où les appendices ajoutés à cette suite. Sur la question de l'authenticité du *De Rerum Princi-*

pio, le savant auteur a eu la joie et l'honneur de voir sa solution négative adoptée par l'ensemble des critiques et des historiens.

Une autre conclusion importante se dégage de la polémique soutenue contre M. B. Landry. C'est l'unité profonde, sous des divergences de détail, de la pensée franciscaine, telle que Saint Bonaventure et le B. Duns Scot l'ont saisie, comprise, synthétisée et enseignée. Le R. P. Ephrem Longpré, par sa brillante défense et sa solide exposition, a bien mérité de l'École franciscaine.

V.-M. B.

Daniel BERTRAND-BARRAUD, Docteur-ès-Lettres. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* [Études de philosophie médiévale. VII] Paris, Vrin, 1924. in-8° de XII, 136 pp.

Le singulier personnage que fut Bernardin Ochin de Sienne, Franciscain, puis Capucin, enfin apostat de l'Ordre et champion du luthérianisme naissant, appartient, malgré ses tares et les scandales de sa vie privée, à l'histoire franciscaine. C'est ce qui justifie la courte relation que nous donnons ici d'une récente thèse soutenue en Sorbonne par M. Daniel Bertrand-Barraud pour l'obtention du doctorat ès-lettres.

Le travail s'intitule : *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne* Il fait partie de la collection d'études de philosophie médiévale dirigée avec tant de compétence par M. Étienne Gilson, chargé de cours à la Sorbonne.

Cette collection s'est depuis quelques années enrichie de remarquables ouvrages ou dissertations sur les œuvres des grands penseurs du moyen-âge. Saint Bonaventure et Saint Thomas ont eu leur belle part. On n'a pas craint d'y montrer un Descartes sinon scolastique, du moins fidèle continuateur de la lignée scolastique et plus récemment encore Roger Bacon faisait l'objet de trois volumes remarquables, dont le volume VII de la *Fr. Fr.* a publié le fidèle résumé, rédigé par l'auteur lui-même.

Bernardin Ochin, hétérodoxe, et ses idées philosophiques étranges, ne sont pas particulièrement attirants pour l'historien de la philosophie ; aussi faut-il louer M. Daniel Bertrand-Barraud d'avoir pu, sur ce sujet, rédiger une thèse de 136 pages in-octavo.

Est-ce à dire que le contenu corresponde bien au titre ? Nous en doutons, rien qu'à la lecture de la table des matières. La philosophie cède largement le pas à la théologie ; et puis il fallait bien une introduction historique pour situer le personnage dans son milieu et expliquer la genèse de ses doctrines. Trente-deux pages y sont employées. La proportion est, du reste, raisonnable.

Nous y lisons les tendances « spirituelles » du jeune Ochin dès son entrée, au début du XVI[e] siècle, dans l'Ordre des Mineurs : C'est pour protester contre leur prétendu relâchement qu'il quitta les Franciscains pour les Capucins en 1534. Les Capucins n'avaient que neuf années d'existence à cette époque. La puissante protection de la marquise Colonna ne fut pas de minime importance pour l'avancement d'Ochin dans les charges : dès 1538 il était Général des Capucins, le troisième depuis leur récente fondation.

Prédicateur fougueux, il court l'Italie et prêche une austère doctrine ; sans doute même lui propose-t-on le chapeau cardinalice. Mais déjà certains points de sa doctrine paraissent inquiétants. Ce ne sont point seule-

ment les mœurs qu'il entend réformer, c'est aussi le dogme, celui surtout de la Rédemption. Son allure voisine déjà singulièrement avec celle de Luther.

Coup sur coup il publie les *Sept Dialogues*, puis les *Neuf Sermons* prêchés à Venise.

Déjà, nous sommes en 1541, la pureté de ses mœurs soulève quelques doutes. Les événements vont se précipiter : en 1542, il jette le froc aux orties et se réfugie à Genève, s'y marie et de ce mariage naissent six enfants.

Ochin publie de nouveaux *Sermons*, des *Commentaires scripturaires*, une *Tragédie ou dialogue sur la primatie injustement usurpée de l'évêque de Rome et sur tout ce qui concerne sa juste abolition*, puis son étrange ouvrage des *Labyrinthes* où il soulève toutes les difficultés du problème du libre-arbitre.

Ce dernier volume fit scandale dans les milieux protestants. Il semblait y approuver la polygamie. Ses opinions sur la Trinité n'étaient pas sans louche ressemblance avec celles qui avaient par ordre de Calvin conduit au bûcher Michel Servet.

L'orage éclata. Ochin n'échappa au supplice qu'en fuyant, à l'âge de soixante-dix-sept ans, en plein hiver, avec sa famille.

La vengeance divine le suivit. Ses enfants moururent de la peste et lui-même succomba du même mal, en 1564.

***

A vrai dire, l'œuvre de Bernardin Ochin est plutôt théologique que philosophique. Ses sermons ont pour thème les problèmes qui inquiétaient alors les esprits et devaient susciter les solutions hétérodoxes de Luther et de Calvin. Du reste la position que prend Ochin à l'égard de la philosophie est tout à l'opposé de la scolastique traditionnelle. C'est à peine si la raison naturelle peut guider l'homme déchu : il est impie et stupide, dit-il, « celui qui veut fonder le Christ sur Aristote ».

La question de la liberté hante l'esprit de notre personnage et domine toute sa théologie. Sa vigueur dialectique s'exerce sur ce sujet dans le long ouvrage des « *Labyrinthes du libre, ou à vrai-dire du serf-arbitre, de la prescience, de la prédestination et de la liberté divine et du moyen d'en sortir* », ouvrage dédié à la Sérénissime Élisabeth, reine d'Angleterre.

Les *Labyrinthes* sont divisés en dix-neuf sermons. Dans les quatre premiers, notre auteur étudie les labyrinthes où se trouvent ceux qui croient être libres, dans les quatre suivants ceux où mène la croyance que l'on n'est pas libre. Le neuvième et le dixième sont employés à exposer et à réfuter l'opinion de ceux qui estiment que l'on ne doit pas entrer dans ces labyrinthes. Les huit sermons suivants indiquent la manière de sortir des huit labyrinthes et le dernier donne le moyen général de s'échapper de tous, c'est-à-dire le *chemin de la docte ignorance*.

Ces théories ne furent pas sans influence sur la *Théodicée* de Leibniz, admirateur de celui qu'il appelait : « le fameux Ochin ».

Les idées exprimées dans le *Sermon sur le plus grand stupide du monde* ne sont pas non plus sans analogie avec le célèbre *pari de Pascal* dont on a tant parlé l'an dernier.

En toute sa philosophie Ochin a été servi à la fois par ses dons et par ses défauts.

Concluons avec M. Bernard-Barraud : « La pensée d'Ochin, si souvent flottante, s'extériorise en images plus qu'elle ne se concentre en concepts et il s'adresse moins à la raison qu'au cœur. »

C'est à la fois l'explication de son talent, de son succès, et, faut-il le dire, de sa lamentable apostasie.

P. Bernardin FERNIQUE, O. F. M.

Augustin PÉRIER, Docteur es-Lettres, *Matière et Forme*. Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne. Paris, P. Geuthner (13, rue Jacob, VI) in 8°, 212 pp. [s. d. 1922].

Dans sa recension de cet ouvrage, le R. P. M.-D. Roland-Gosselin (*Revue des Sc. Phil. et Théol.*, avril 1924, p. 211) parle d'un ton amusé et indulgent des objections élevées au nom de la chimie et de la biologie modernes contre l'hylémorphisme aristotélicien par M. A. P. Mais qui devinerait en lisant son agréable notice que Saint Thomas est en cause, autant et plus qu'Aristote, dans tout l'ouvrage dont il rend compte ? Saint Thomas n'est pas nommé. Par charité sans doute pour l'infortuné contempteur du Maître, on laisse ignorer aux lecteurs de la *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* jusqu'où il a osé pousser l'audace !... Est-ce cela que le R. P. G. Théry appellerait une *sérieuse et scientifique* objectivité. Quoi qu'il en soit, le recenseur se dispense d'avoir une opinion sur l'ouvrage ; il déclare qu'il attendra celle que le R. P. Descoqs, s. j., lui suggérera par son travail, alors annoncé et depuis paru : *Essai critique sur l'Hylémorphisme*.

Plus audacieux et moins scientifique, nous dirons que si amusantes que soient les critiques de M. Périer ; si enlevée sa dialectique ; si spécieux son recours à l'autorité de Duns Scot ; il ne nous a cependant pas convaincus. Sa critique ruine toute possibilité d'explication du monde et presque de certitude ; c'est donc qu'elle va trop loin, qu'elle pèche par la base. S'il s'était placé au vrai point de vue qui n'est ni strictement *physique* comme celui d'Aristote, ni simplement *logique* comme celui de Saint Thomas, mais *ontologique* comme l'a compris à la suite de Saint Augustin, l'école franciscaine, il aurait pu lui aussi admettre l'hylémorphisme comme pur essai d'explication du réel, à partir du réel et non à partir d'un système à priori. Il n'en est pas moins vrai qu'illusoire dans sa tendance, sa critique de la synthèse aristotélico-thomistique reste exacte dans ses détails.

Table des matières. (Le commentaire est du recenseur) Ch. I. QUESTIONS PRÉLIMINAIRES (La fausse physique d'Aristote doit entraîner à des théories fausses : exemples d'erreurs dans les faits et leur interprétation. L'autorité d'Aristote et de Saint Thomas son commentateur [1], ne doit pas être jugée

1. Comme ils attribuaient à leur Maitre une sorte d'infaillibilité philosophique *a)*, leur préoccupation constante a été d'examiner non si ce qu'il disait était vrai (c'était pourtant le point important) mais de rechercher qu'elle était sa vraie pensée (*pour la paraphraser*). — *a)* Qu'on ne croie pas à une boutade : Toutes les fois que S. Th. rapporte les opinions des Pères sur des *questions naturelles*, il les rejette si elles sont contraires aux opinions d'Aristote qu'il adopte invariablement (p. 16).



infaillible : preuves de leurs erreurs : La théorie des contraires ; de l'acte et de la puissance).

Chap. 2. LES QUATRE ÉLÉMENTS. (La physique d'Aristote et de Saint Thomas basée sur cette erreur. Interprétation de cette physique et fausseté métaphysique de la théorie : les êtres résultent de l'association de deux néants, la matière et la forme — C'est ici que M. A. P. prend le change).

Chap. 3. DES MIXTES OU COMBINAISONS CHIMIQUES. (Définition et critique de la doctrine d'Aristote et de Saint Thomas. L'atome dans la chimie moderne : L'atome reste en acte dans le corps composé, ce qui fait difficulté au thomisme, mais non à l'hylémorphisme scotiste).

Chap. 4. LES ÊTRES VIVANTS. (La doctrine Arist. et Thom. n'explique ni la génération, ni la croissance, ni la vie. La doctrine scotiste recevable).

Chap. 5. LE COMPOSÉ HUMAIN. (Le concile de Vienne a condamné une opinion aristotélicienne et les thomistes semblent vouloir l'ignorer ; et dans leur opinion sur le composé humain la mort est inexplicable. La doctrine scotiste, ici encore est recevable). Conclusion.

V.-M. B.

La Philosophie scolastique au XXe siècle. CRITIQUE néo-scotiste DU THOMISME. Jean COMPAGNION, Docteur en médecine de l'Université Catholique de Louvain — Docteur en médecine de l'Université de Lille.

Première publication ou la première publication corrigée de la critique thomiste du Thomisme. Paris, Berche et Tralin, 1916. in-8°, LXVI, 104 pp. Prix : 2 fr.

Préface : XII. pp. Introduction : XIII à LXVI. Chap. 1er : Le non-infini est indéfini, 1 à 55 — Chap. 2e. Du principe de contradiction, 55 à 99 — Appendice. — 99 — Épilogue, 101.

Ce titre et cette disposition de la matière sont typiques de l'esprit bouillonnant de l'auteur. De la première édition de son livre à la « prima-secunda » il a modifié : « critique thomiste du thomisme » en « critique néo-scotiste » ; mais le préfixe *néo* indique qu'il conçoit le scotisme à sa façon,qui n'est pas la traditionnelle.

La valeur de l'ouvrage vient du grand effort de méditation personnelle dont il témoigne. Ordinairement, les « philosophes », surtout les scolastiques, se repassent pieusement la « parole du Maître » et bâtissent leurs théories divergentes à partir d'elle, sans la critiquer. Le Dr Compagnion n'hésite pas à remettre en question les axiomes des maîtres et sa besogne, en somme, est utile et juste.

Son *Introduction* prétend démontrer que Saint Thomas passe avec facilité et inadvertance du réel au logique et *vice-versâ* : Docteur *angélique*, dira-t-on, parce qu'il pense en *ange* et non en *homme* ; il connaît les essences, non le singulier. De là son oubli de l'individuel, sa construction statique de l'univers, son besoin d'une distinction réelle entre l'essence et l'existence. De là aussi, conclut l'auteur qui nous semble ici se laisser lui-même entraîner à la rigueur d'une logique abstractive, son impuissance contre l'idéalisme, le panthéisme, etc... Du moins la tournure d'esprit de Saint Thomas paraît exactement notée.

Le chapitre I. expose que la CONTRADICTOIRE de l'*infini* n'est pas le *fini* qui est en réalité *indéfini* ; mais bonnement le *non-infini*. C'est vrai et les conséquences en sont droitement déduites. La transcendance de l'Être infini n'est plus mise en péril par l'univocation. On pourrait dire que la confusion est une erreur de grammaire ; la philosophie n'est qu'une langue bien faite.

Le chap. 2 revient sur le *principe de contradiction* invoqué par la thèse précédente. L'auteur établit qu'il *doit* s'exprimer selon la formule augustino-scotiste : *Idem de eodem non potest affirmari et negari*. C'est, dit-il, affaire de jugement, non de perception. L'auteur ici encore a raison ; il a le droit de rejeter la formule thomiste comme ambiguë et comme mêlant abusivement une notion temporelle *(simul)* à un concept logique. A l'occasion, il montre qu'à l'origine la négation est une double position : d'un être et d'une limite.

En passant, il gourmande et réfute scolastiques et non-scolastiques. Son exposition est parfois, *plus aequo*, abstruse et véhémente ; sa critique, subtile et inégale ; sa pensée n'évite pas une tendance au paradoxe. Quand il dit que l'être concret et contingent est *acte-en-puissance* autant que *puissance -en-acte*, il dit vrai ; mais ce n'est pas *sub eodem respectu*, i. e. causarum. Son insistance cependant n'est pas inutile ; car l'être fini qui ne serait qu'acte serait *en soi* acte pur. C'est pour esquiver cette conséquence qu'on a inventé d'incohérents systèmes et soutenu d'irréductibles controverses.

Livre assurément curieux, qui mérite mieux que le silence, même si l'on ne veut ni l'approuver ni le discuter.

V. M. B.

Histoire

T. R. P. Antonio MARTIN, O. F. M., Vicaire-Général pour l'Espagne. *Los Franciscanos españoles en la enseñanza*, Madrid 1924, 150 pp.

L'ouvrage du T. R. P. Martin a pour but de faire connaître l'action de l'Ordre Séraphique en Espagne et dans les pays de langue espagnole dans le domaine de l'enseignement primaire et secondaire.

Il débute par une *Introduction* sur l'activité pédagogique des Franciscains en Espagne du début du siècle dernier. Vers 1820 les Frères Mineurs avaient sous leur direction environ 300 écoles primaires (12-21). L'A. rappelle ensuite le zèle avec lequel, à l'époque des *conquistadores*, les premiers missionnaires Franciscains ouvrirent des écoles et des collèges, au Mexique, dans l'Argentine et les autres républiques de l'Amérique Latine (21-30).

Après ce rapide aperçu, l'ouvrage rappelle l'action actuellement exercée dans les pays espagnols par les trois Ordres de Saint François. Des statistiques détaillées, recueillies minutieusement par le T. R. P., donnent un très remarquable tableau du bien opéré par les Franciscains (43-69), les Clarisses et les Conceptionnistes (77-91), les Tertiaires réguliers (69-77) et les nombreuses Congrégations du Tiers Ordre régulier (91-143). Au total, 2.480 religieux et religieuses se dévouent à l'éducation de la jeunesse ; ils dirigent 676 écoles et collèges (150).

En synthétisant les données de son enquête, « première en son genre » (5), le T. R. P. Vicaire Général a éprouvé une véritable surprise devant l'importance de l'effort franciscain en Espagne. Les lecteurs éprouveront la même impression. Aussi l'ouvrage du T. R. P. Martin O. F. M., mérite-t-il de trouver partout un bienveillent accueil. Il fait connaître davantage « l'admirable fécondité de l'arbre franciscain » (117) et révèle, une fois de plus, combien largement l'action catholique doit à l'influence sociale de Saint François d'Assise.

F. Ephrem LONGPRÉ. O. F. M.

Paul Clovis MEURISSE, du T.-O. *Durant trois siècles.* 1623-1923. LES RELIGIEUSES PÉNITENTES RÉCOLLECTINES, dites de Limbourg, in-8° de 166 pp. Fayt-lez-Manage (Belgique) Deltenre. 1923. (Paris. Giraudon. Prix : 5 fr.)

Nous donnerons de ce précieux recueil documentaire (lettres, extraits d'archives, critiques historiques et commentaires), d'une part la table bibliographique et d'autre part la table des matières brièvement annotée. Ces deux tables suffiront pour en indiquer la valeur et fournir aux historiens une source de références utiles. L'ouvrage a de plus une valeur d'édification qui a été signalée dans la *Vie Franciscaine* (année 1925). Du point de vue de l'histoire de la spiritualité franciscaine, on y trouverait aussi des traits ou des insinuations intéressantes.

L'auteur voudra bien trouver ici nos fraternelles félicitations.

V. M. B.

I. — BIBLIOGRAPHIE

1. *Constitutions des religievses reformees Penitentes du Tierce Ordre de S. François de la congrégation de Lintbovrg, nouellement approuuées par N. S. P. Vrbain VIII* ; Gand, 1635.
2. R. P. SIMON MARS, Récollet, *Vie de la Révérende Mère Jeanne de Jésus* ; Ypres, 1688.
3. Abbé N. J. CORNET, *Vie et opuscules spirituels de la vénérable Mère Jeanne de Jésus*, Réformatrice du Tiers Ordre de Saint François et Fondatrice des Pénitentes-Récollectines de Limbourg, d'après le R. P. Mars, Récollet, et les archives de l'ancien couvent de Dolhain-Limbourg ; Tournai 1864.
4. Abbé N. J. CORNET, *Notices historiques sur l'ancienne congrégation des Pénitentes-Récollectines de Limbourg* et sur quelques religieuses qui s'y sont sanctifiées ; Bruxelles, 1869.
5. *Règles, constitutions, cérémonial et coutumier des Pénitentes Récollectines de la Congrégation de Limbourg* religieuses réformées du Tiers-Ordre de Saint-François ; Braine-le-Comte, 1881.
6. ERNEST MATTHIEU, *Histoire de l'enseignement primaire en Hainaut* ; Mons 1897.
7. *Noble fleur de Belgique ou la Vénérable Mère Jeanne de Jésus* ; Fayt-lez-Manage, 1913.
8. ERNEST MATTHIEU, *Les pensionnats de jeunes filles en Hainaut au XVIIIe siècle* ; Ninove, 1920.

9. *Status hodiernus Sororum Tertii Ordinis S. P. N. Francisci in Provincia S. Joseph in Belgio* dans les *Acta Ordinis fratrum Minorum*, 1920 et 1921.
10. FR. DAVID DE KOK, O. F. M., *Zuid-Niederlansche Franciskanessen* avec textes latins du P. Seb. Bouvier (1679) sur les sœurs grises et les récollectines de Wallonie, dans *Franciscana* IV (1921), pp. 85-102.
11. P. JÉRÔME GOYENS, *Des couvents de l'un et l'autre sexe qui composent actuellement la Province de Saint-André*, dans *La France franciscaine*, t. IV (1921), pp. 125-147 et 376-398, t. V (1922) pp. 210-238.
12. VICTOR SALIEZ *Notice historique et juridique sur le couvent des Sœurs Récollectines de Braine-le-Comte* ; Braine-le-Comte, 1889.
13. *La paroisse de Braine-le-Comte. Souvenirs historiques et religieux* ; Braine-le-Comte 1889.
14. Abbé ALFRED DUCARME, *Notice sur le Couvent des Sœurs Pénitentes Récollectines de Braine-le-Comte* ; Braine-le-Comte, 1890. (Ce n'est qu'un tiré à part d'un chapître extrait du précédent ouvrage).
15. P. FULG. THYRION, *Les Récollectines à Fontaine-l'Évêque*, dans *Par-delà les terrils*, Revue d'histoire régionale, nº 7, (15 octobre 1919), pp. 151-159.
16. P. FULG. THYRION, *Les religieuses Récollectines à Gosselies*, dans *Par-delà les terrils* (15 mai 1919) pp. 34-42.

II. — TABLE DES MATIÈRES

1. Dans cette nomenclature les PETITES CAPITALES désignent les maisons sur lesquelles l'auteur a composé une notice de quelque étendue.

Haeren, Myle, Numben, Ypres, Bastogne, Saint-Omer (Sainte-Catherine), Binche, Ath, Mons, Nivelles, Wisbecq, Commines, Arendonck, Réthy, Oosterloo-lez-Gheel, Borgh-Lombeck, Hérenthals, Bar-le-Duc, Oevel, Esschen-Saint-Antoine, Wildert, Weelde-Station, West-Meerbeek, Oolen, Poperinghe, Cuerne, Paschendaele, Wavre.

6. — Histoire contemporaine. 1789-1923. *Notes intéressantes sur la période révolutionnaire et la constance des Sœurs.* pp. 123 à 138.

DOLHAIN-LIMBOURG, EUPEN, Hondschoote, BRAINE-LE-COMTE, Durbuy, Merville, BRUGELETTE, NÉAUX (EUPEN), OIRSCHOT, DONGEN, ETTEN, ROOSENDAAL, OUDENSBOSCH, ASSESSE.

7. — Biographies. pp. 139 à 162.

La Vénérable Mère Jeanne de Jésus, sœur Jeanne de Saint-Bernardin, sœur Marie-Claire de Saint-François, sœur Jeanne de Saint-Paschal, sœur Jeanne de Saint-Erasme, sœur Françoise-Claire de Saint-Liévin, sœur Marie-Louise, sœur Lutgarde, sœur Catherine, sœur Élisabeth de Sainte-Marie, sœur Jeanne-Françoise de Saint-Joseph, sœur Albertine de Saint-Nicolas, sœur Marguerite de Saint-Charles, sœur Marie de la Passion, sœur Pacifique de Saint-Bonaventure, sœur Catherine de Saint-Philippe, la vénérable Mère Archangéline, la Révérende Mère Angéline de Sainte-Anne, SŒUR ANGELINE DE SAINTE-MARIE, SŒUR HYACINTHE DE SAINT-ROCH, CONVERSE, SŒUR VIRIDIENNE DE SAINTE-ANNE, SŒUR ANGÉLINE DE SAINT-FRANÇOIS, SŒUR ESPÉRANCE DU SAINT-ESPRIT.

8. — Table des matières. pp. 163-164.

Le Gérant : G. STOFFEL.

TRACTATUS PAUPERIS

A FRATRE JOHANNE DE PECHAM, O. F. M.

ARCHIEPISCOPO CANTUARIENSI

Conscriptus

et a R. P. Anastasio VAN DEN WYNGAERT

EJUSDEM ORDINIS

CUM APPARATU CRITICO

Editus.

Nos lecteurs n'ont pas oublié la remarquable suite d'articles qu'au cours des années 1922 et 1923, le R. P. Anastase Van den Wyngaert *a publiée dans notre Revue, sous le titre :* Querelles du Clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Université de Paris au XIIIe siècle. (*Fr. Fr.* 1922, tome V. pp. 257-281 ; 369-398. 1923. T. VI. pp. 47-70.)

Dans la pensée du savant auteur, ces pages documentées n'étaient que l'introduction à l'édition du Tractatus Pauperis *du Fr. Jean de Pecham. O. F. M. ; mais des difficultés qui nous paraissent surmontées aujourd'hui nous ont contraints de différer la publication de l'œuvre, si importante pour l'histoire de son temps comme pour celle de la spiritualité franciscaine, du docte et pieux archevêque de Cantorbéry. Nous sommes heureux d'être maintenant en mesure d'entreprendre cette édition.*

Depuis la publication par la France Franciscaine *des articles du* R. P. A. Van den W., *d'autres auteurs ont abordé le sujet. Signalons l'article du* R. P. Gratien. *O. M. Cap. dans les* Études Franciscaines (1924, 499-518), *le volume (en flamand) du* R. P. Maas, *O. P.* (Gand 1924), *et une étude toute récente de M. le Professeur Little dans les* Miscellanea *du Cardinal Ehrle.* (tome III, 49-66). *C'est dire que le sujet reste actuel.*

Un volume in-8° raisin de 100 pages. (texte compact).

Prix : **12** francs.

S'adresser aux bureaux de la Revue.

LA FRANCE FRANCISCAINE

Table des principaux articles publiés dans les VII volumes de la première série.

TOME I. Année 1912. — **Études** : R. P. PACIFIQUE M. D'AINCREVILLE, O. F. M. : Le voyage de Salimbéné en France. — JULES LINOT, Le Bienheureux Roger de Provence, O. F. M. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. — Géographie de la province de France. — Découverte d'une sainte clarisse française. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. — Les Cordeliers de Saint André de Culzac (1628-1791). — M. RENÉ GIARD, Le Tiers-Ordre à Reims en 1330 et les Frères de la Charité de Notre-Dame.

Documentation : R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. Les Frères Mineurs à l'Université de Paris. — Chroniques de Bibliographie, d'histoire d'art, etc.

TOME II. Année 1913. — **Études** : *** Les Fils de Saint François victimes de la grande Révolution au diocèse de Cambrai. — Les Clarisses de Genève-Annecy et les Protestants (1530-1535) d'après la relation de l'Abbesse Jeanne de Jussie. — Autour du Bx. Gauthier de Bruges. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT. Géographie de la Province de Provence. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. La réforme du couvent des Cordeliers d'Albi sous Louis Ier d'Amboise (15 avril 1491). — R. P. ALEXANDRE DOUMAYON, O. F. M. Les Cordeliers de Castres de 1227 à 1621. — M. HENRI LEMAITRE. Le couvent des Sœurs Grises à Comines

Documentation : CHANOINE E. DE VREGILLE. Le Bx. Henri de Baume (1366-1439) et son culte immémorial. — R. P. HUGOLIN LIPPINS, O. F. M. L'abbaye de Sainte-Claire à Ypres, documents du XIIIe siècle. — Chroniques de Bibliographie, d'histoire d'art.

TOME III. Années 1914-1920. — **Études** : R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Supplément au Bullaire franciscain, à propos du Monastère de Sainte-Claire de Toulouse. — Actes de l'Assemblée d'Amboise (1504). — R. P. PASCAL ANGLADE, O. F. M. Notes sur la Custodie de Franche-Comté. Le Chapitre provincial de Bourgogne en 1540. — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Province de France, tableau des élections faites au

Chapitre de Cambrai. (1535). — M. FRANÇOIS BARON. Le Cardinal Pierre de Foix et ses légations (1386-1464). — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. Les Pères Gardiens du grand couvent des Cordeliers de Paris (1502-1764). — Poème en l'honneur du P. Arsène Le Bourgeois, récollet de Cuburien (1716). — Série des Ministres et des Chapitres de la province Saint-André (1558-1788).

TOME IV. Année 1921. — **Études** : R. P. ANDRÉ CALLEBAUT, O. F. M. L'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243. — R. P. ANASTASE VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. Frère Guillaume de Cordelle, O. F. M. (XII[e] s.). — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. La Bse Joséphine Leroux, Clarisse martyrisée en 1794. — R. P. ACHILLE LÉON, O. F. M. L'enlèvement d'un couvent (Bethléem à Mézières) au XVII[e] siècle. — M. l'abbé J. DUPONT. Le Monastère des Annonciades de la Réole (1602-1630). — M. HENRI LEMAITRE. Le Père Lacombe et le reliquaire des Cordeliers de Paris (XVIII-XIX[e] s.). — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare, O. F. M. (XIII[e] s.)
Documentation. — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Des couvents de l'un et l'autre sexe qui composent la province de Saint-André (XVIII[e] s.) — Le Tiers-Ordre de Saint-François à Gand, Bruges, Ypres, Courtrai, Hazebrouck, Poperinghe, Dunkerque et Cassel. (XVII[e]-XVIII[e] s.) — R. P. ACHILLE LÉON, O. F. M. Fête de la canonisation de Saint Pierre d'Alcantara à Nancy en 1670. — Fêtes chez les Clarisses de Pont-à-Mousson en l'honneur des martyrs de Gorcum. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Un miracle inédit de la Bse Jeanne de Valois (1760). — Le Père François Boivin, O. F. M. (XV[e] s.) — FRANÇOIS DE SESSEVALLE, Document français des registres de la famille ultramontaine (1518-1793). — R. P. UBALD D'ALENÇON, O. F. M. Clarisses de Carcassonne (XIII[e]-XV[e] s.) — Chroniques de bibliographie, d'histoire d'art.

TOME V. Année 1922. — **Études.** — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. Maîtres Franciscains de Paris : Guillaume de Ware, O. F. M. (XIII[e] s.) — Mélanges historiques de théologie franciscaine. — R. P. ANASTASE VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Uni-

versité de Paris au XIII[e] siècle. — R. P. ANDRÉ CALLEBAUT, O. F. M. La 2[e] croisade de Saint Louis et les Franciscains. (1267-1270).

Documentation : R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Les Deux Aquitaines et la Commission des Réguliers (XVIII[e] s.) — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Obituaire des Récollets de Cassel. — R. P. LIGIER OLIGER. O. F. M. Les Couvents franciscains d'Alsace-Lorraine depuis le XVIII[e] siècle. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. Autour du Monastère de Sainte-Claire de Dinan (1480-1792). — Chronique d'histoire franciscaine.

TOME VI. Année 1923. — R. P. ODORIC M. JOUVE, O. F. M. Odyssée des archives monastiques de Rome (1810-1814). — R. P. CHRYSOSTOME, O. F. M. Le motif de l'Incarnation au XX[e] siècle. — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. L'École Franciscaine : histoire partiale, histoire vraie. — R. P. ANASTASE VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. Jean de Montcorvin, O. F. M., 1[er] évêque de Khanbaliq (Péking). — L'ABBÉ JOSEPH BLAREZ. Le couvent des Récollets de Port-Louis. — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Le registre des professions émises au couvent de Mons. (1614-1665).

TOME VII. Année 1924. — R. P. VALENTIN M. BRETON, O. F. M. La Pensée Franciscaine. — R. P. WILLIBRORD LAMPEN, O. F. M. Le Saint Siège et le Bienheureux Jean Duns Scot. — R. P. CHRYSOSTOME, O. F. M. La spiritualité du Christ-Roi. — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. Jean de Reading et le Bx. Jean Duns Scot. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Pour l'histoire des Martyrs du Maroc. — Pierre de Trabibus et la distinction formelle. — R. P. THADDÉE FERRÉ, O. F. M. Angèle de Foligno à la Portioncule. — R. P. ACHILLE LÉON, O. F. M. Une controverse religieuse au pays d'Avallon. — R. P. JÉRÔME GOYENS. *Inclusorium Tungrense.* — M. l'abbé RAOUL CARTON. Un franciscain mieux connu : Roger Bacon. — R. P. ÉTIENNE BIHEL, O. F. M. Bulletin d'Écriture Sainte.

N. B. Il reste de la première série de la *Fr. Fr.* environ 50 collections complètes qui sont mises en vente au prix de 200 fr. l'une ; et des fascicules à vendre séparément pour un prix à traiter avec l'administration.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET C[ie], LILLE, R. C. 6549. — 2975.

SAINT GAUTIER, ÉVÊQUE DE POITIERS,

A L'OCCASION DU 7e CENTENAIRE DE SA NAISSANCE

1225-1925

L'Année Sainte 1925 coïncide avec le 7e centenaire de la naissance (1225) d'un évêque qui mérite de ne pas être oublié, car il fut, de 1279 à 1306, sur le siège de Saint Hilaire, le plus courageux champion de l'autorité spirituelle de l'Église et de la civilisation chrétienne. A son époque, qui fut un tournant de l'histoire, il fallut autant d'intelligence que de courage pour tenir tête au puissant et hardi mouvement de sécularisation, qui menaçait la vie de l'Église.

Bien que quelques années à peine séparent le règne de Philippe le Bel de celui de Saint Louis, un abîme cependant s'est creusé entre le saint roi et son petit fils. Cette profonde divergence provient des principes opposés des deux règnes : Le Christ, maître de la vérité et de la justice, fut l'idéal de Saint Louis. Le roi franciscain ne se considéra que comme le serviteur de l'Évangile et il s'inspira de l'esprit du Christ : la paix par la vérité et la justice. — Le règne de Philippe le Bel, au contraire, fut le triomphe de ce chef-d'œuvre de l'antiquité : le droit romain. Fascinés par la supériorité scientifique de cette institution, les légistes imposèrent aux esprits, contre toutes les traditions du moyen-âge chrétien, son dogme fondamental : l'omnipotence du Prince, clef de voûte du droit romain. Tout le règne de Philippe le Bel se résume dans la formule « *Rendez à César ce qui est à César* », vidée de son caractère évangélique par la suppression de sa corrélative « *et à Dieu ce qui est à Dieu* ». Cette seconde partie ne servit trop souvent que de prétexte à charger le nouveau César de défendre Dieu contre l'Église !... C'était en réalité, imposer l'absolutisme de César par *la force*, unique et suprême raison qui permette à tous les Césars *de primer tous les droits* et de les opprimer.

Si les principes des deux règnes étaient contraires et opposés,



les résultats ne le furent pas moins. Saint Louis entra dans la gloire comme le roi modèle et le protecteur de ses sujets ; tandis que les légistes ne réussirent qu'à créer la désaffection générale autour de Philippe le Bel. Personne n'a mieux décrit ce règne et ses effets sur la marche de la civilisation qu'Henri Joly dans son *Histoire de la civilisation*. Nous nous permettons de le citer longuement, car on ne peut comprendre la vie et le rôle Saint Gautier que moyennant la connaissance de son époque.

« La marche de la civilisation n'est point continue et régulière ; les progrès qu'elle fait sur un point sont souvent compromis par des reculs, par des déviations, par des crises que lui font subir des erreurs ou des fautes individuelles. Il nous suffira de rappeler que ces accidents sont inévitables, qu'ils sont réparables et que la vigueur nationale suffit bien souvent à en arrêter les effets dangereux. Par malheur il est de ces perturbations dont les conséquences ne sont ni légères ni passagères : ce sont tantôt des ruptures de la tradition bienfaisante, tantôt des retours à des traditions condamnées dont on a eu le tort d'oublier l'injustice ou la malfaisance ; l'opinion, quand elle n'a plus de règle, est portée à se méprendre sur le vrai caractère de ces mouvements : elle favorise celui qu'elle devrait combattre, elle combat celui qu'elle devrait favoriser et le trouble des esprits empêche également de comprendre le passé comme de prévoir l'avenir des difficultés où l'on est encore engagé.

« Le beau treizième siècle finissait à peine, que le petit-fils même de Saint Louis, Philippe le Bel, rompait avec les traditions de la royauté familiale et populaire ; il organisait l'absolutisme royal, il l'ébauchait plutôt. Qu'il l'ait fait souvent avec un certain zèle pour le bien public et avec une certaine science ; qu'il ait accompli des efforts à beaucoup d'égards méritoires pour ordonner l'administration d'un royaume qui allait toujours en s'agrandissant, qu'il ait essayé de substituer une intervention légale à l'arbitraire des privilèges, en superposant tout au moins son action à celle de la féodalité, on le reconnaît volontiers. On doit dire aussi que certaines de ses erreurs ne furent pas exceptionnelles et qu'il serait injuste de ne les imputer qu'à lui seul : car l'histoire a souvent à en enregistrer de pareilles. Il fut à court d'argent et il chercha des expédients pour s'en procurer. Il crut s'assurer des bénéfices en altérant les monnaies, et il ne s'aperçut pas à temps qu'il rendait le commerce difficile ou même

impossible en modifiant artificiellement les conséquences des transactions et des contrats. Il se trompa tout autant sur le bénéfice à tirer des lois somptuaires qui minaient l'industrie et le commerce. Il dépouilla les banquiers du temps, les Juifs et les Lombards, ne prévoyant pas qu'il allait ainsi forcer à se cacher cet argent dont il avait tant besoin. Les impôts dont il voulut surcharger les Flamands amenèrent chez ces derniers des révoltes sanglantes. Encore une fois, toutes ces erreurs, si regrettables qu'elles fussent, pouvaient être réparées et n'avoir, dans l'histoire de la nation et de l'ensemble des nations voisines, que des conséquences momentanées.

« Il est plus difficile d'excuser la ténébreuse, perfide et cruelle machination sous laquelle il fit ou laissa périr les Templiers. Comme on l'a dit un peu théâtralement, avec le Temple c'était la Croisade qu'il faisait monter sur le bûcher.

« Ce fut encore sa résolution de se procurer de l'argent par tous les moyens à sa portée, qui l'engagea dans la lutte contre les bénéfices ecclésiastiques et les immunités reconnues à l'Église. Par les actes qui envenimèrent sa querelle avec Boniface VIII et amenèrent l'odieux attentat d'Anagni contre la personne même du Pape et rendirent une rupture inévitable, il se mit sur les bras d'immenses difficultés. Le Souverain Pontife s'efforçait alors de maintenir l'union et la concorde des princes chrétiens et il faisait à ce grand principe le sacrifice de beaucoup d'intérêts particuliers. L'hostilité violente dont il était la victime, arrêtanet ses tentatives. Il en résulta bientôt pour la France la funeste guerre de Cent Ans, avec ses calamités de toute nature, pour l'Angleterre, la guerre des Deux Roses, pendant que la Papauté, arrachée de Rome, son centre historique, et transplantée dans Avignon, ne pouvait plus faire entendre comme autrefois sa voix impartiale et pacificatrice. Dans Avignon, certes, elle rendit des services à la France, mais son caractère universel et apostolique ne pouvait qu'y être diminué.

« Dans tous ces malheurs accumulés, la cause de la civilisation et de ses progrès souffrit beaucoup. Elle ne souffrit pas moins des principes nouveaux par lesquels on essaya de couvrir la politique qui amenait ces tristes conséquences. Les rois précédents avaient appliqué deux maximes où la liberté et la justice trouvaient des gages : 1° tout impôt doit être consenti ; 2° tout homme doit être jugé par ses pairs. Or, c'est tout juste pour

frapper le clergé et son chef que Philippe le Bel viola ces deux traditions. D'autres que les clercs devaient bientôt en ressentir les effets. Enfin l'époque de Philippe le Bel est celle où les légistes de l'entourage du roi commencent à abuser de la renaissance du droit romain, pour faire revivre, non plus seulement son excellent droit civil, mais son droit politique, c'est-à-dire le césarisme, ou doctrine qui met le prince au-dessus des lois et renverse toutes les limites de nature à arrêter les excès de pouvoir et les égarements de l'absolutisme. C'est surtout par là, plus encore que par des incidents malheureux et des malentendus sujets à discussion, plus même que par des violences constituant des crimes personnels, que Philippe le Bel inaugura dans l'histoire ce mouvement étrange dont voici les phases principales : la noblesse attachée au roi dispensateur de faveurs est excitée contre le clergé ; cette mésintelligence empêche le concours des ordres et les livre l'un et l'autre à l'arbitraire du roi ; à l'entente succède un antagonisme menaçant entre la puissance temporelle et la puissance spirituelle, c'est-à-dire entre la politique et la morale ; dès lors est renforcé, de plus en plus, celui des deux pouvoirs qui, par essence, est déjà le plus armé, le moins désintéressé, le plus prompt à se faire de ses expédients de faux principes, à ériger ses propres volontés en lois, le plus porté, en un mot, à l'arbitraire, parce qu'il est le moins retenu par des traditions d'une origine supérieure.

« Tout l'absolutisme royal est là en germe, ainsi que cette disposition éternelle des peuples à faire le sacrifice de leur liberté à tout pouvoir qui leur promet la satisfaction de leurs passions et leur concède la licence des mœurs.

« Pas plus alors que depuis, on ne s'aperçut donc qu'à humilier et à réduire à l'impuissance l'une des deux autorités, on poussait l'autre aux excès. Le moment était particulièrement mal choisi : car l'autorité royale, si bienfaisante qu'elle eût été pour la formation et l'unification de la nation française, avait le tort de vouloir tout absorber. Beaucoup l'y poussaient, sous l'empire d'habitudes sociales profondément enracinées. Trop rapprochés, en un sens, par la parité de leurs privilèges, mais trop séparés pour l'organisation de leur défense, la noblesse et le clergé ne pouvaient former, comme il eut été souhaitable, une « représentation nationale » où eussent été discutés et garantis les intérêts communs : chacun de ces deux ordres ne pouvait donc s'occuper

que des siens propres, en attendant tout de lui-même et surtout du prince[1]. »

« Avant Philippe le Bel, le roi de France avait souvent exercé un pouvoir d'union et de pacification et il avait souvent agi en harmonie avec les défenseurs de la foi et de la morale évangélique. A partir de Philippe le Bel et de ses légistes, il est souvent à la veille d'accentuer à son profit la rupture d'un équilibre nécessaire à la civilisation véritable[2] ».

D'illustres historiens, voulant disculper Philippe le Bel, ont accusé l'épiscopat de France d'avoir manqué une belle occasion de défendre l'Église. Malgré eux, ils rendent ainsi un fier hommage au caractère des évêques, dont le moindre éclat sera toujours de courtiser les Césars. Sauvegarder les droits de Dieu dans la société leur incombe de plus près, et l'Église, le peuple et même l'autorité séculière y gagneront davantage.

Le Cardinal Pie, qui fut de ceux qui exigèrent de César « qu'il rendît à Dieu ce qui est à Dieu », revendiqua pour l'Église de Poitiers d'avoir donné à la civilisation chrétienne l'un de ses premiers et plus vaillants défenseurs : « Le soufflet de Nogaret ouvre la série des mauvais procédés envers la hiérarchie catholique ; contre cette opposition hargneuse et déloyale, la résistance ne se fit pas attendre chez nous. Le Bienheureux Gautier de Bruges, prélat d'une activité et d'une bravoure égales à sa sainteté, eut l'honneur d'exciter la colère du roi et de s'attirer les rigueurs et les sarcasmes du despotique monarque, comme il eut le mérite d'imiter le pape Saint Célestin en quittant une dignité qu'il n'avait point ambitionnée[3] ».

Les lecteurs de La France Franciscaine apprendront volontiers quelque chose de plus sur la vie de ce noble et courageux défenseur de l'Église, qu'a ainsi glorifié l'illustre Cardinal Pie.

Saint Gautier est un enfant du peuple. Une bulle de 1280 nous l'apprend. Il naquit sur la rive droite de l'Yser, à Zande, village situé à mi-chemin entre Dixmude et Ostende. Et l'on fixe plus probablement sa naissance à 1225 ; il y aurait donc sept siècles en cette année. Il entra très jeune dans l'Ordre franciscain, à Bruges, vers 1240. Sa filiation au grand couvent de la Flandre valut à notre Saint le surnom de Gautier de Bruges. Cependant

1. Henri Joly, *Histoire de la civilisation*, Paris 1914, pp. 194-198.
2. Loc. II c. p. 201.
3. *Œuvres épiscopales du Cardinal Pie*, Poitiers 1866, t. II, p. 562 note.

les Nécrologes de Bruges et de Gand le désignent comme étant de Zande.

De beaux talents, autant que ses vertus, ne tardèrent pas à faire remarquer le jeune religieux ; ses supérieurs l'envoyèrent de bonne heure à l'ÉTUDE GÉNÉRALE de Paris, comme nous l'apprend encore la bulle de Nicolas III. A l'Université, il ne démentit pas l'espérance qu'on avait conçue de lui ; puisqu'avant 1269, il conquit la maîtrise et devint ainsi le digne successeur du Docteur séraphique, Saint Bonaventure. Le R. P. Ephrem Longpré vient en effet de publier, dans les *Miscellanea* offertes au Cardinal Ehrle, un essai sur les œuvres qui le placent parmi les meilleurs disciples de Saint Bonaventure.

Vers 1272, Frère Gautier passa de sa chaire universitaire à la direction de la Province franciscaine de France, qui étendait alors sa juridiction sur neuf Custodies : de Paris, de Reims, de Champagne, de Normandie, d'Artois, de Lorraine, de Liége, de Flandre et de Vermandois, et sur environ cinquante-cinq couvents.

Les principaux événements de son provincialat furent la célébration du concile général de Lyon, en 1274, ainsi que les chapitres généraux de Lyon, en 1274, de Padoue, en 1276 et d'Assise, en 1279. Ce fut à l'occasion de ce dernier Chapitre, que le Pape put admirer les vertus et les talents du maître de l'Université.

Après le Chapitre célébré à la Pentecôte, les capitulaires se rendirent en effet auprès de Nicolas III, à Sorio. Le Souverain Pontife retint auprès de lui le Général Bonagratia, notre Provincial de France, Jean, Provincial d'Irlande et Barthélemi de Bologne, tous maîtres de Paris, avec le Cardinal-protecteur Jean Orsini et Cajetan, le futur Boniface VIII. Pendant plus de deux mois ils travaillèrent ensemble à la décrétale *Exiit qui seminat* qui fut publiée le 14 août 1279. Le commerce intime que Nicolas III eut durant ce temps avec le saint et docte Provincial révéla au Pape toute l'âme de Gautier. Le Souverain Pontife jugea qu'il avait trouvé l'homme de son choix pour terminer le long veuvage de l'Église de Poitiers, privé de pasteur depuis la mort d'Hugues de Châteauroux (14 octobre 1271). Le 4 décembre 1279, Nicolas III mit fin aux contestations qui divisaient le diocèse en nommant officiellement Fr. Gautier au siège de Saint-Hilaire.

L'humble religieux eut beau décliner cet honneur. Le général de l'Ordre, lui-même, ne réussit pas à faire agréer ses prières au pape. Nicolas III imposa impérieusement sa volonté et sacra personnellement Gautier ; de sorte qu'à Pâques (21 avril) 1280, Gautier put prendre possession de sa chaire épiscopale. Ainsi après avoir été, à Paris, le successeur du Docteur Séraphique, il devint, à Poitiers, celui d'un autre Docteur de l'Église.

Livrée pendant neuf années aux compétitions de deux hommes qui se disputaient sa riche mense, l'Église de Saint Hilaire avait grand besoin d'une main intelligente et ferme pour tout organiser et même réorganiser. Les historiens ne l'ont pas assez remarqué ; c'est durant la vacance de l'évêché que les états d'Alphonse, père de Saint Louis et comte de Poitiers, revinrent à la couronne de France et qu'ainsi entrèrent au conseil du faible Philippe le Hardi les fameux légistes du Midi, qui, pour réaliser leur système politique, occasionnèrent tant de troubles au royaume, à l'Église et à l'Europe.

Mieux que personne le maître et Provincial de Paris pouvait mesurer le chemin parcouru par le pouvoir central du royaume depuis Saint Louis et son frère Alphonse. Plus que d'autres, ces deux princes avaient travaillé à la centralisation de l'autorité ; mais leur amour et leur respect pour leurs sujets et la justice servaient de contrepoids à leurs désirs. Sous Philippe le Hardi la monarchie continua le perfectionnement progressif du droit civil : malheureusement l'esprit qui avait animé Saint Louis n'était plus là. A l'avènement de Philippe le Bel, les légistes, infatués du droit romain, firent triompher les maximes du droit antique.

Aucun historien sérieux n'osera prétendre, je crois, qu'un jeune homme de dix-sept ans, appelé soudainement au trône, ait d'emblée pu dominer toute la situation et conduire, à *son* gré, la puissante organisation de la monarchie. D'ailleurs M. Lizerand tend plutôt à douter, comme Ch.-V. Langlois son maître, que le petit-fils de Saint Louis ait été de taille à s'imposer complètement à son entourage. Pour nous, il importe peu : que Philippe le Bel ait réellement inspiré la politique de son règne ou qu'il l'ait subie, il est certain dans les deux cas, que malgré toutes ses emphatiques proclamations de dévouement à « Saincte Mère Église » on chercherait en vain, dans sa conduite, l'esprit chrétien de justice et de sincérité. Saint Gautier, formé à l'ombre

du trône, pour ne pas dire dans l'intimité de Saint Louis, l'éprouva plus que nul autre.

Dès le 29 octobre 1281, les excès des légistes forcèrent Saint Gautier à s'associer aux évêques de la province de Bordeaux pour réclamer le redressement des criantes injustices exercées contre les droits et les privilèges de l'Église, de ceux de son diocèse en particulier. On répondit par les plus belles promesses ; mais la monarchie centralisatrice comptait sur « une armée (de baillis, de sénéchaux etc.) obéissante et dévouée, toujours prête à l'attaque » pour étendre les limites de l'omnipotence royale [1].

Sans doute au temps de Gautier le clergé n'était pas exempt de prétentions — la royauté y avait casé trop de ses créatures, âpres aux gains, et M. Ch.-V. Langlois le reconnaît plus loyalement que beaucoup d'autres — pour qu'il en fût autrement : « On exagérait sans doute des deux côtés, dit-il, mais l'exagération était monstrueuse du côté des gens du roi. D'innombrables incidents prouvent, en effet, qu'ils usaient réellement, et incessamment, contre les clercs, de moyens terrifiants... Les clercs, eux, étaient réduits à se prévaloir de chartes de confirmation et de réforme que le roi leur prodiguait en échange de leurs subsides. Et ses chartes ne valaient rien... [elles] *étaient* en vérité, des trompe-l'œil [2] ».

Saint Gautier, las d'être leurré et exploité par le pouvoir central, demanda la protection du Saint-Siège, en 1289. Les « moyens terrifiants » ne firent que se multiplier depuis. Notre évêque s'adressa alors directement au roi et pour ce fait un historien a cru pouvoir qualifier Gautier : « un des prélats les plus fougueux de son siècle [3] ». Il est surprenant que des historiens sérieux, même de peu de sympathie pour l'Église, accueillent avec une si haute crédulité les plaidoyers des légistes ! Rocquain, qu'on ne suspectera pas de partialité pour la Papauté, est contraint par sa loyauté d'écrire des réponses des gens du roi : « modérées sans doute, mais dans la forme seulement ; en réalité elles étaient dérisoires... [ces] réponses vagues, obscures, sans rapport avec les questions et dépourvues de sincérité et qui ne pouvaient satisfaire [4] ». Aussi même l'historien Langlois

1. E. Boutaric, *La France sous Philippe le Bel*, Paris 1861, 431.
2. Lavisse, *Histoire de France*, III, II, 246.
3. L. c. p. 247 n. 2.
4. F. Rocquain, *La Papauté au Moyen âge*, Paris 1881, 268.

est-il forçé d'avouer, au sujet de la réponse des légistes à Gautier : « Longtemps avant l'ouverture du différend [avec Boniface VIII] on annonce ce différend [1] ». Quand les exagérations monstrueuses et les moyens terrifiants employés contre les clercs réduisaient ceux-ci au silence et à l'impuissance, on ne peut que s'étonner d'entendre accuser l'épiscopat d'avoir été incapable « d'élever la voix pour blâmer les énormités sacrilèges de Nogaret » ! C'est avec peu d'élégance que l'on blâme le silence de victimes réduites à l'impuissance, et baillonnées par ceux qui n'ont pu les corrompre ou les asservir !

Mais Saint Gautier était de ceux qui ne s'asservissent qu'à leur devoir et comme évêque, il lui semblait que courtiser de puissants oppresseurs, c'était trahir Dieu, sa conscience, ses ouailles et même l'autorité. Il rappela donc au néo-César qu'il avait lui aussi des devoirs, nonobstant qu'il portât le sceptre : « Bien que vous soyez roi de France, lui écrivit-il, vous êtes cependant soumis à Dieu et à la justice [2] ». Le saint évêque faisait encore observer au roi que sa charge de pasteur lui imposait des obligations que sa conscience ne lui permettait pas de fouler aux pieds : « Puisque j'ai juré de maintenir les droits et libertés de l'Église de Poitiers : Je ne puis, sans trahison ni félonie, laisser sacrifier ses droits et la liberté ecclésiastique [3]... » Le roi très chrétien, qui se proclamait si volontiers le « Défenseur de la foi » et qui avait prêté, en montant sur le trône, le même serment que Saint Louis, aurait dû apprécier la noblesse de ce langage et les services qu'un tel caractère pouvait rendre à l'autorité royale. Saint Louis n'était plus sur le trône de France, au service de tous et de la justice ; hommes et choses se mesuraient maintenant à l'utilité que le bon plaisir royal en pouvait tirer. Si l'on s'intéressait encore à la morale c'était pour en tirer un prétexte politique. S'adapter à tous les vouloirs du roi, servir toutes ses causes, toujours et malgré tout, était la seule liberté qu'on laissât et qui procurât même des avantages. Mais dès qu'on dédaignait cet esclavage ou qu'on prétendait rester fidèle à sa conscience, on passait pour « l'ennemi du roi ». Or, pour Saint Gautier « vivre c'était faire pratiquer le bien et subir le mal, mais persévérer malgré tout ». La fidélité à la vérité et

1. Lavisse, l. c. 140.
2. *Arch. Fr. Hist.*, VI (1913), 497.
3. L. c. 498.

à la justice ne comportait pas de compromis, dans sa conception de la vie. Pour rester fidèle à ses principes, il eut la force de supporter les coups les plus sensibles et les plus durs, et ne vit dans l'héroïsme qu'un aspect de son devoir.

Une lettre, écrite vers la fin de sa vie à son successeur éventuel, l'avertit qu'en 1289 son entourage lui avait volé le Registre de l'administration temporelle du diocèse [1]. On peut deviner dans quelle difficile situation il se trouvait en face des légistes « toujours prêts à l'attaque » ; avec quelle habileté ceux-ci devaient tirer avantages de la condition d'un évêque obligé de reconstituer le pouillé de son diocèse et de suppléer les titres de sa juridiction et de son administration.

On ne saura jamais trop faire valoir, que durant son long épiscopat — près de trente années — les fougueux et impudents légistes qui accusèrent cyniquement de tous les crimes imaginables Boniface VIII, Clément V, les Templiers, les évêques Guichard, Étienne de Palmier et tant d'autres, ne réussirent jamais à relever un acceptable grief contre ce défenseur de l'Église et de la justice : Ils en sont réduits à l'appeler « l'ennemi du roi ».

Si le courageux évêque acceptait pour soi toutes les conséquences de ses obligations, cependant, en bon Pasteur, il s'indignait qu'on frappât ses ouailles à cause de lui. Aussi, en écrivit-il au roi, déclarant que sa conscience ne lui reprochait aucun crime contre l'autorité de l'État. Mais, que si nonobstant on lui en voulait, il n'était pas nécessaire de frapper son Église : « Je puis supporter, ajoutait-il, la persécution ; on peut même m'ôter la vie du corps, non celle de l'âme ; mais, qu'on n'espère pas de me plier à servir contre la justice ou la liberté de l'Église, si Dieu veut m'aider ; ce qu'il a d'ailleurs déjà commencé [2] ».

Après avoir tout sacrifié à la vérité et à la justice, il n'hésita pas à se sacrifier lui-même, en préférant à l'honneur de son caractère le bien général de l'Église. Pour procurer la paix et la tranquillité à son diocèse, il déposa donc sa mitre et sa crosse aux pieds du pape, alléguant la maladie, son grand âge et les persécutions. Mais Boniface VIII lui répond, en 1299, que ni la maladie ni le grand âge n'entamaient son grand cœur ni son zèle et qu'il aimait mieux confier l'Église de Poitiers à l'ombre

1. H. Beauchet-Filleau, *Pouillé du diocèse de Poitiers*, Niort, 1868, 137.
2. *Arch. Fr. Hist.* l. c.

de son nom qu'à des mains inconnues ; enfin il l'encourageait et lui assurait son soutien.

Il faudrait ne rien comprendre à la politique des légistes pour oser soutenir que la confiance et l'estime des papes ne désigna pas Saint Gautier à la rancune et à la vengeance des satellites de l'omnipotence royale. Sans doute, selon l'habitude de tous les politiciens, ils masquèrent leur dépit et n'eurent pas le courage d'attaquer le saint à visière levée. Contre l'évêque de Poitiers, la hideuse imagination de Nogaret ne sut ou n'osa pas inventer même un spécieux prétexte... On vola et dépouilla, comme feraient des voleurs de grands chemins, Saint Gautier qui se rendait à Angoulême, appelé par le Cardinal-légat, Jean de Cholet ; on l'exila à l'île de Noirmoutier, à Bruges et même en Allemagne ; on confisqua, au moins deux fois, le temporel de son Église, le remettant à la garde du roi toujours à court d'argent, et précisément à des époques qui ouvrent le champ aux plus fondés soupçons. Le vieil évêque se trouvait encore relégué à Saint-Maixent, lorsqu'il y écrivit son testament le 30 juillet 1304 et qu'il offrit une fois de plus sa démission au Pape. Il ignorait encore le décès de Benoît XI. Clément V n'acceptera cette démission qu'en 1306.

Nous ne referons pas ici la triste histoire du chantage auquel Philippe s'abaissa pour arracher la condamnation des Templiers et s'il l'eût pu, celle de la mémoire de Boniface VIII. C'est durant la préparation de cette campagne que les faussaires d'*Ausculta filii* eurent l'habileté, peu enviable, de faire enregistrer plusieurs bulles, qui auraient dû compromettre la réputation de Saint Gautier, de Boniface VIII et même de Clément V [1]. Mais Saint Gautier était mort le 21 janvier 1307, avant que les légistes brûlassent les Templiers pour remplir les caisses de Philippe le Bel, et qu'ils déclenchassent leur offensive contre la mémoire de « l'hérétique » Boniface VIII au profit de l'omnipotent Philippe le Bel « protecteur de la foi ! »

La mort du saint évêque fut la simple mais sincère conclusion de toute sa vie. Gautier, qui toujours et partout n'avait cherché qu'à remplir son devoir, se prépara dans la retraite, au dernier grand acte de sa vie, comme à tous ses autres devoirs. Il scruta sa conscience et toute sa vie, et écrivit même son examen, tel

1. *A. F. H.*, t. XVI (1923), 45 ss.

qu'il supposait devoir le subir de la part de son souverain Juge. Ensuite il donna l'ordre de l'ensevelir son écrit à la main dans l'église des Frères Mineurs de Poitiers.

L'intègre et pieux évêque, s'il fut persécuté, durant sa vie, par les légistes au service de l'omnipotence, se vit aussi entouré par ses ouailles d'un amour et d'une confiance, que la mort changea en vénération. De l'évêque, qui avait protégé et défendu son clergé et ses fidèles contre les injustices, le tombeau devint aussitôt un lieu de pèlerinage pour les malheureux. Et les faits prouvèrent que le compatissant et charitable pasteur ne délaissait pas ses protégés.

Sur ces entrefaites, moins de trois mois après la mort de Saint Gautier, Clément V fut attiré à Poitiers par Philippe le Bel. On affirme généralement que durant les dix-huit mois qu'il passa dans la ville, Clément résida au couvent même où l'on vénérait le saint évêque.

On sait que le Pape fut tôt informé que Saint Gautier s'était fait enterrer avec un écrit [1]. Clément V ne pouvait imaginer que cet écrit ne le concernât pas peu ou prou, puisqu'il avait été autrefois, à Bordeaux, le métropolitain de Saint Gautier. L'ancien archevêque de Bordeaux voulut donc examiner personnellement ce document. Il fit ouvrir la tombe de son ancien suffragant. Mais il ne put obtenir du défunt qu'il lui laissât prendre son écrit, qu'après la promesse formelle qu'il lui serait restitué. Ce prodige où le Souverain Pontife fut partie et témoin, et la lecture de l'écrit laissé par le saint évêque, confirmèrent Clément V dans sa croyance à la sainteté de son ancien suffragant. Le procès apostolique, fait par le Vicaire du Christ lui-même, non seulement autorisa le culte du saint évêque ; mais un ardent défenseur de Clément V, le marquis de Castelnau d'Essenault, remarque justement, avec une tradition séculaire, et qu'on peut aujourd'hui historiquement contrôler « qu'il décerna les honneurs (de la canonisation) à la mémoire du saint prélat, en ordonnant qu'on décorât son tombeau » [2].

On peut affirmer que peu de cultes de saints offrent autant de sérieuses garanties sur leur origine que celui du saint évêque de Poitiers. Il s'établit et s'épanouit sous les yeux et avec le con-

1. *A. F. H.*, t. V (1912), 504.
2. *Clément V et ses récents historiens*, Bordeaux 1880, 28 (Extrait de la *Revue Catholique de Bordeaux*).

cours du pape Clément V, et durant l'épiscopat du Cardinal Arnaud d'Aux, qui n'était rien de moins que le Camerlingue de l'Église et du pape. Aussi trouve-t-on déjà Gautier dans le Catalogue des Saints Frères Mineurs publié en Ombrie en 1335, avec la mention : « Que ce Saint guérissait spécialement les malades de la fièvre quarte [1] ». Il n'est pas moins intéressant que l'évêque Fort d'Aux, neveu du Cardinal évêque de Poitiers, vit composer durant son épiscopat, en 1340, le recueil des miracles opérés depuis 1307 à 1339, et qu'en 1307 l'évêque Fort était déjà chanoine de Poitiers.

La fête de Saint Gautier se célébrait le 22 janvier, bien qu'il fût mort le 21 du même mois; mais ce jour-là l'Église solennisait déjà l'office de la célèbre vierge romaine, Sainte Agnès.

Le magnifique mausolée qu'on avait élevé au Saint Évêque, fut saccagé, en 1562 par les Huguenots. Mais dès que les Franciscains purent rentrer dans leur couvent, ils déblayèrent les débris du monument, et placèrent sur la tombe une dalle avec cette simple inscription :

Ci-gît Saint Gautier [2]

Quarante années plus tard, en 1604, le Ministre Général, François Sosa, passa par Poitiers. Comme les Franciscains se préparaient à célébrer le troisième centenaire de la mort du Saint Évêque et que le Général jouissait d'amples facultés pontificales, on procéda solennellement à la translation du corps vénéré et François Sosa accorda, à cette même occasion, deux indulgences plénières à gagner dans l'église pendant dix ans, et autorisa même à adapter au rite romain l'office que la cathédrale célébrait en l'honneur de Saint Gautier. Mais Mgr Geoffroy de Saint-Belin, évêque de Poitiers, s'offensa de ce qu'on avait fait la translation de son prédécesseur — peut-être sans le prévenir — Le fait est qu'il porta plainte auprès de Clément VIII.

Le Général, dont les pouvoirs étaient certains et non abusifs, put facilement justifier sa conduite à Rome. Il avisa même le Pape qu'il avait emporté l'anneau pastoral de Gautier pour le lui offrir comme relique. Mais il voulut arranger à l'amiable tout le différend, et présenta des excuses à Mgr Geoffroy.

---

1. *Fragmenta Minora. Catalogus sanctorum fratrum Minorum* édités par le R. P. Léon Lemmens, O. F. M., Rome 1903, 29.
2. *Acta Sanctorum*, t. II de janv. Ire éd. p. 450 ; *Arch. Fr. Hist.* l. c. 515 ss.

Le corps du Saint avait été placé sous le maître-autel et il y resta exposé à la vénération depuis la veille du troisième centenaire ainsi célébré (1605) jusqu'à la Révolution française [1].

Son tombeau était même un lieu de pèlerinage où affluaient les rhumatisants, les malheureux atteints du mal caduc et de la fièvre quarte, comme le prouve toute une littérature hagiographique et surtout l'oraison de Saint Gautier, récemment retrouvée dans un Martyrologe de Bergame [2]. — Cette particularité que l'oraison invoque le Saint contre ce genre d'infirmités est extrêmement intéressante ; car il se peut fort bien qu'elle remonte à l'influence de Pierre, d'abord ami et chapelain de Gautier et ensuite de son successeur, le Cardinal Arnaud d'Aux et camérier de Clément V, qui fut précisément guéri d'un violent rhumatisme, en 1311 [3].

Le culte, commencé sous les auspices de Clément V et porté au tribunal de Clément VIII, sembla devoir subir un arrêt, alors même qu'on devait espérer de le voir publiquement confirmé. La Providence paraît parfois vouloir déconcerter les plus légitimes espérances dans le choix de ses voies. — En 1855, le Cardinal Pie introduisit au diocèse de Poitiers la liturgie romaine et demanda à la fin de la même année l'approbation du propre de son diocèse. Or ce fut précisément à cette occasion que les calomnies, amoncelées au temps de Philippe le Bel contre le plus fidèle défenseur de l'autorité ecclésiastique de cette époque, faillirent ramasser un fruit tardif. Et en effet la légende, mise alors en cours, que Clément V aurait déposé le saint évêque, paraît être ce qui impressionna défavorablement la Congrégation le 20 septembre 1855 [4].

Cette prétendue déposition est une création de toute pièce,

---

1. *Arch. Fr. Hist.* L. c.

2. *Oraison Saint Gautier provenant de son ancien office célébré en la cathédrale et au couvent de Poitiers.*

Oremus. Deus, qui Sancti Gualterii Confessoris tui atque Pontificis intercessione, homines ipsum invocantes a quovis morbida corporis membrorumque contractione, atque paralysi preservare digneris : concede nos, ejusdem Sancti meritis, sic corporalis vitæ sanitati potiri, ut æternæ animarum salutis remedium in cœlestibus inveniamus. Per Dominum nostrum...

Lettre du R^me P. Franç. Sosa, Min. Gén. de l'année 1604 et Martyrologe du P. Francesco Longo de Vercello, O. Min. Cap. — Manuscrit de la bibliothèque de Bergame T. XII p. 222.

3. *Arch. Fr. Hist.* l. c. 499.

4. Nous aurons à nous occuper plus longuement ailleurs de ce sujet et toutes les nombreuses preuves seront publiées.

aussi fausse que tant d'infâmes et audacieuses rumeurs, qui furent du temps de Philippe le Bel, exploitées contre Boniface VIII et Clément V. Cette mensongère légende, mise en circulation pour les besoins d'une cause peu honnête, ne pouvait pas ne pas impressionner la Sacrée Congrégation. Nécessairement, cependant chacun devait se poser la question : Est-il possible que Clément V ait d'abord déposé l'Évêque, pour lui accorder presqu'aussitôt après les honneurs des autels ! — La Congrégation — comme ferait tout critique impartial — suspendit son jugement et demanda des preuves avant de donner son approbation officielle à la commémoration de Gautier, uni à tous les Saints Évêques de Poitiers, le jour de l'octave de Saint Hilaire. — En exigeant les preuves du culte, la Congrégation ne se prononça nullement sur sa valeur juridique ; tout au contraire elle le présupposait, et, ce qui plus est, son décret du 20 septembre la réserva même, en ordonnant de supprimer *provisoirement* la mention de Gautier : « *interim* » dit la Congrégation. Et dans son décret du 29 suivant elle se réfère encore une fois au premier décret.



Depuis 1855, de précieux documents ont été retrouvés, et ce qui n'est pas moins important, la fausseté de la légende, créée pour calomnier Saint Gautier, Boniface VIII et Clément V, a été démontrée. La fable de la prétendue déposition de Gautier par Clément V, s'est appuyée sur une bulle du 10 mars 1250, donc cinquante ans avant 1305. Pour les besoins de la politique on changea simplement un A en IC et on fit de *Patavensis* (Passau), *Pictavensis* (Poitiers)[1]. Les publicistes des Nogaret travaillèrent l'opinion pnblique, et notre évêque — comme tant d'autres victimes — demeura sous le verdict créé par ces imposteurs.

L'intrépide défenseur de l'autorité spirituelle resta durant trente années au poste du devoir, malgré le brutal absolutisme des légistes. Gautier revendica sans crainte la mission divine confiée à l'Église, par le Christ, pour le bonheur des individus comme de la société. A l'officiel représentant de l'absolutisme d'alors il déclara, sans ambages : Malgré votre autorité légitime, vous restez sujet à Dieu et à la justice. C'était dire : La force ne prime ni le droit ni la justice.

1. *Arch. Fr. Hist.* t. XVI, 49.

Depuis que les nations se sont laissées arracher à l'influence libératrice du Christ, il semble qu'elles soient condamnées à traverser tout le cycle de l'erreur avant de se ressaisir : hier c'étaient le philosophisme, le libéralisme, le socialisme et l'anarchisme, aujourd'hui c'est le bolchevisme, tous héritiers légitimes de l'absolutisme. Comme lui ils trahiront leurs promesses [1]. Autrefois l'absolutisme prétendait défendre l'État et même l'Église, aujourd'hui il se pose en défenseur de l'individu et de la conscience contre l'Église en décrétant qu'avant dix-huit ans le Christ ne peut plus appeler à lui les enfants.

L'âme humaine et la société, par instinct de conservation, seront reportées, par la force brutale et aveugle, vers le Christ et l'Évangile, parce que l'Église a sa mission divine à remplir. Kurth saluait avec espérance le travail de fermentation qui se fait dans les flancs des sociétés. L'erreur et l'iniquité n'arrêteront plus les masses désillusionnées à demander la voie au Christ-Rédempteur. Tout laisse espérer que, ce jour, l'indéfectible défenseur de l'Église sera à l'honneur, comme il fut pendant trente années à la peine sans aucun espoir de succès. Aux heures de lutte et de combat la Providence se plaît à susciter ses instruments ou à proposer ses modèles. Ce ne sera certes pas l'Église qui privera les fidèles des exemples de noble courage que Saint Gautier a donnés en des temps plus difficiles que les nôtres. Déjà Clément V et Clément VIII lui reconnurent le droit d'être proposé comme modèle aux fidèles. Le Code de canonisation de 1923 déclare que dans des cas semblables à celui de Saint Gautier, l'Ordinaire est gardien et juge en première instance de ce culte. Est-il téméraire d'espérer qu'un successeur de Saint Gautier de Bruges sur le siège de Saint Hilaire daignera prochainement doter l'Église de Poitiers du droit de recourir officiellement à la céleste intercession d'un de ses plus glorieux évêques ?

Fr. ANDRÉ CALLEBAUT, O. F. M.

1. God. Kurth, *L'Église aux tournants de l'histoire*, Bruxelles 1922, 121.
2. *Codex pro Postulatoribus*, S. Maria degli Angeli (Perugia) 1923, 279.

LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE RAMENÉE A SON FONDEMENT

Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est quod est Christus Jesus.
I Cor. 3 [11].

Il est impossible de fréquenter avec piété les écrits des Évangélistes et des Apôtres sans être frappé du caractère d'intimité personnelle avec leur Maître que présente la religion des disciples de Jésus [1].



Ce n'est pas seulement parce qu'Il exige d'eux une adhésion totale à sa Personne, en sorte qu'elle devienne l'objet et la raison de leur foi, le fondement de leur espérance, le principe et la fin de leur amour et de toute leur vie, et le moyen même de leur union à Dieu et au prochain ; et comme on l'a dit : *Leur dogme, leur morale* et *leur liturgie,* que le Christ est ainsi intime à ses fidèles, car Il pouvait leur imposer toute cette dépendance *du dehors,* de son droit de suprême législateur à l'égard de ses sujets [2].

Ce n'est point non plus parce qu'Il prend fait et cause pour eux ; parce qu'Il regarde comme fait à lui-même, ou contre Lui-même, tout ce qui est fait pour eux ou contre eux ; parce que, qui les écoute, ou les méprise, ou les reçoit, ou les sert, Le sert, Le reçoit, Le méprise ou L'écoute ; ou parce que, ce qu'ils lient,

1. Cf. : A. NOUVELLE, de l'Oratoire. *Méditations sur l'Evan. selon S. Jean,* II p., 1re sect., § 3, 4. — J. DUPERRAY. *Le Christ dans la Vie Chrétienne,* ch. IV, § 3. — M. LEPIN, *Jésus-Christ,* sa vie, son œuvre (Le Royaume de Dieu) — *Christus. La Religion chrétienne,* sect. II, § I. — *Et passim* : Ad. D'ALÈS, S. J. *Lumen vitae* — CLÉRISSAC, O. P., *Le Mystère de l'Église.*

2. Mt. 10 [37] ; Mt. 8 [22] ; Lc. 18 [22] ; Mc. 10 [21] etc. — Joan. 14 [1, 6], etc.

Il le lie ; et ce qu'ils délient, Il le délie ; — car il suffit à ce transfert de ses droits une simple fiction juridique, semblable à celle qui substitue l'ambassadeur à son souverain : *Pro Christo legatione fungimur* [1].

Ce n'est pas même parce qu'Il a voulu se rendre leur nourriture, et que sa chair s'unît à leur chair dans la consommation eucharistique ; ni qu'à la faveur d'un mystère plus profond encore, Sa propre vie devînt leur vie par leur adjonction à Son corps mystique et que la grâce de son Saint-Esprit circulât de Lui en eux, comme du cep de la Vigne aux rameaux ; car cette consanguinité, cette concorporéïté, pouvait subsister sans que les bénéficiaires en fussent avertis — puisqu'en effet un si grand nombre d'entre eux l'ignore ! — ; sans qu'une intimité véritable, c'est-à-dire une réciprocité consciente de connaissance et d'amour existât entre le Chef et les membres [2].

Réciprocité de connaissance et d'amour, tel est en effet le caractère de notre religion, que nous révèlent les écrivains du Nouveau Testament, comme un signe de l'accomplissement des promesses de l'Ancien.

« *Je suis le Bon Pasteur : Je connais mes brebis et mes brebis Me connaissent,* COMME *mon Père Me connaît et que Je connais Mon Père* [3] ». Il faut certainement prendre la conjonction *comme* dans son plein sens. Jésus veut dire que la connaissance subsistant entre son Père et Lui, est le modèle de celle qui doit s'établir entre Lui et ses ouailles, de même que l'unité existant entre son Père et Lui doit être le modèle de celle qu'Il vient établir entre Lui et les hommes : « *Qu'ils soient un* COMME *nous sommes un, Moi en eux et Vous en Moi, afin qu'ils soient parfaitement un et que le monde connaisse que Vous M'avez envoyé et que Vous les avez aimés* COMME *Vous M'avez aimé* [4] ».

Or cette connaissance du Père par le Fils et du Fils par le Père — fondée sur l'unité de nature — est éminemment une connaissance de personne à personne, directe, réelle, profonde, intime.

---

1. Mt. 25 [40] — Lc. 10 [16] — Mt. 18 [18] — 2 Cor. 5 [20]. Cfr. NEWMAN, *Oxf. Univ. sermons*, IX, 25.

2. *Concorporales et comparticipes* in Xto : Eph. 3 [6] ; *concorporei et consanguinei* Xti : S. Cyr. Hieros., Catechesis Mystag. 4 ; *concorporati* : Tertullien, S. Léon.-Joan, 6 [54] ; 15 [4] ; Rom. 6 [8] etc...

3. Joan. 10 [14], [15].

4. Joan. 17 [22], [23].

Le Père n'a pas de secrets pour son Fils, le Fils n'a d'autre volonté que celle de son Père : Tout entre eux est commun [1].

Devons-nous croire qu'une intimité analogue peut s'établir entre Jésus et nous ; devons-nous espérer qu'elle s'établira un jour ; et nous ne disons pas dans la splendeur de la vision sans fin, car cela est l'objet même de notre croyance et de notre espoir ; mais déjà durant l'épreuve terrestre alors que nous cheminons parmi les ombres de la Foi, soutenus par le désir de la récompense ?...

Nous devons le croire, si notre Maître nous l'enseigne ; nous devons l'espérer, s'Il nous le propose comme un viatique dans notre exil.

I

« Si vous M'aimez, gardez mes commandements. Et Moi Je prierai le Père, et Il vous donnera un autre Consolateur pour qu'Il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne Le voit point et qu'il ne Le connaît point ; mais vous, vous Le connaissez parce qu'Il demeure au milieu de vous ; et Il sera en vous.

« Je ne vous laisserai point orphelins : JE VIENDRAI A VOUS.

» Encore un peu de temps et le monde ne Me verra plus, mais vous, vous Me verrez, parce que Je vis et que vous vivrez. En ce jour-là, vous connaîtrez que Je suis en mon Père, et Vous en Moi, et Moi en vous.

» Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui M'aime ; et celui qui M'aime sera aimé de mon Père ; et Moi Je l'aimerai et JE ME MANIFESTERAI A LUI.

» Judas (non pas l'Iscariote) Lui dit : Seigneur, comment se fait-il que Vous vouliez Vous manifester à nous, et non au monde ? Jésus lui répondit : Si quelqu'un M'aime, il gardera ma parole, et MON PÈRE L'AIMERA, ET NOUS VIENDRONS A LUI ET NOUS FERONS CHEZ LUI NOTRE DEMEURE. Celui qui ne M'aime pas ne gardera pas Mes paroles [2] ».

Nous avons là le commentaire divin de la promesse autrement

1. Mt. 11 27 ; Joan. 6 46, 17 2, etc. — Joan. 17 10.

2. Joan. 14 15-24. Traduction Crampon. Aux ℣℣. 18 et 19 le grec porte le présent : *Je viens*, le monde ne me *voit* plus, vous me *voyez*, avec plus d'énergie, mais sans changement de sens (Nouvelle).

rapportée par saint Mathieu : *Voici que Je suis avec vous chaque jour jusqu'à la consommation du monde* [1]. Ce commentaire nous apprend, nous révèle, que la perpétuité de la Présence de Jésus parmi ses fidèles doit s'entendre non seulement de sa présence en quelque sorte extérieure, juridique et mystique dans l'Église, ou sacramentelle dans l'Eucharistie ; mais aussi d'une présence intime et personnelle dans chaque croyant.

Précisons bien qu'il s'agit d'une présence *temporelle*, et non de celle dont les élus jouïront dans leur éternelle récompense, après qu'ils auront subi la mort corporelle.

Dans tout son DISCOURS APRÈS LA CÈNE [2], Jésus prépare ses Apôtres à son départ et à leur apparent délaissement ; Il les prémunit contre le scandale de sa Passion et les attaques du monde. Et sans doute Il leur promet de leur partager sa gloire auprès de son Père, lorsqu'ils auront eux-mêmes accompli leur tâche, qu'ils Lui auront rendu témoignage et formé des disciples. Mais précisément, l'annonce de cette échéance bienheureuse Lui sert d'entrée en matière pour les assurer d'une immédiate assistance de sa Personne et de son Esprit : Il leur donne le viatique qui leur rendra possible l'accession au terme.

Il suffit de parcourir ce divin entretien pour constater que son sens premier, direct, regarde le temps présent avec ses luttes, ses douleurs, ses incertitudes, ses angoisses : Que Jésus promette à ses amis un autre Lui-même, l'Esprit-Saint ; qu'Il leur dise qu'Il ne les laissera pas seuls, mais qu'Il reviendra vers eux, et qu'ils seront en Lui ; et que Lui sera à la fois en eux et dans son Père ; et que pour leur consolation ils connaîtront tous ces faits, la réalisation en eux de toutes ses promesses ; et que *dans le même temps*, Il leur parle de l'effort qu'ils devront fournir pour demeurer en Lui, sans défaillance malgré les haines et les persécutions qui ne leur laisseront aucun répit, qui les pousseront *dans la mort corporelle* ; il est évident qu'il ne s'agit point là du ciel, mais de la terre ; du temps, non de l'éternité ; d'un soutien au milieu de l'épreuve, et non d'une joie spéciale parmi les joies de la béatitude sans lendemain.

Cette assurance donnée par Notre-Seigneur à celui qui L'aime et qui prouve son amour par la garde des commandements [3],

1. Mt. 28 [20].
2. Joan. chap. 14, 15, 16.
3. Joan, 14 [21] ; Mt. 7 [21].

qu'il est réciproquement aimé de Jésus et du Père ; et que le Père et le Fils (et l'Esprit) viennent à lui ; et qu'Ils se font de son âme une demeure ; et que Jésus se manifestera sûrement à lui...; nous fait un devoir de croire que l'intimité dont nous parlons non seulement est possible, si étonnante et merveilleusement bonne qu'elle nous paraisse ; mais qu'elle est la vérité profonde de la religion établie par Jésus ; et que tout le reste la signifie ou la préserve, comme la lettre fait l'esprit. C'en est l'âme ; c'en est le sens ; c'en est la valeur et la récompense dès cette terre, en attendant la plénière *habitation* et *manifestation* du Ciel.

Répétons-le : La possession de Dieu, Père, Fils, Esprit, dans le sanctuaire de l'âme ; possession *indubitable*, puisqu'elle est affirmée par le Fils de Dieu et garantie par le *don* [1] de l'Esprit-Saint ; possession *connue* puisqu'elle est l'objet de l'enseignement divin ; possession *consciente* puisqu'elle doit être manifeste, au moins dans un certain degré que nous essayerons de preciser : voilà l'intimité, voilà la réciprocité de connaissance et d'amour promise par le Christ à ses fidèles et qui caractérise sa religion. Ne nous remémore-t-elle pas invinciblement la célèbre exclamation de Saint Paul : *Je vis ! mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi : ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré Lui-même pour moi* [2].



Cette exclamation n'est pas dans les épîtres de l'Apôtre la notation isolée d'un fait purement personnel. Sans doute elle exprime magnifiquement l'expérience que Paul possède de sa propre vie intérieure [3], de la nature de cette vie ; elle est un témoignage irrécusable de l'intimité qui peut exister entre le Christ et l'un de ses fidèles. Mais en outre, Paul n'a-t-il pas placé dans cette intimité le terme temporel de son effort *ascétique* [4] ? De plus, pense-t-il qu'elle soit pour lui un privilège personnel et incommunicable, ou invite-t-il, presse-t-il ses disciples d'y tendre comme lui ?...

---

1. *Pignus haereditatis :* Eph. 1 [14] ; 2 Cor. 1 [22] ; 5 [5] ; Rom. 5 [5].
2. Gal. 2 [20].
3. S. Paul est au Christ depuis environ 20 ans, lorsqu'il écrit sa lettre aux Galates (53-56).
4. Ce mot est employé ici, *brevitatis causa*, dans son acception première, et sans égard à sa restriction moderne.

Revoyons, avant de répondre à ces interrogations, le chapitre III[e] de l'épître qu'il écrit aux Philippiens, vers le déclin de sa carrière [1], pour les mettre en garde contre les judaïsants, sectateurs d'une religion ritualiste et littérale. Il leur expose la loi du culte dans l'Esprit [2] qui est le renoncement, et leur en désigne le terme qui est la connaissance du Christ-Jésus :

« *J'ai tenu tout avantage* (selon le monde ou la chair) *à préjudice, eu égard au prix éminent de la* CONNAISSANCE *du Christ-Jésus mon Seigneur. Pour son amour j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ,... afin de* Le connaître, *Lui et la vertu de sa résurrection, d'être admis à la communion de ses souffrances, en Lui devenant conforme dans sa mort* (pour parvenir, si je puis, à la résurrection des morts [2]) ».

Le renoncement dont parle Saint Paul correspond à la garde des commandements requise par son Maître, selon l'enseignement constant de Celui-ci : *Si quelqu'un veut venir après Moi, qu'il se renonce, qu'il prenne sa croix, qu'il Me suive...* L'Apôtre marque d'ailleurs que cette pensée reste présente à la sienne, puisque dans ce même chapitre des Philippiens, déplorant l'aberration de ceux qui *se recherchent*, il les nomme *les ennemis de la croix du Christ* [3].

Quant à la connaissance que Paul se propose d'acquérir par le renoncement, il est facile d'en déduire la nature de ses paroles.

Elle donne un but *immédiat* à ses efforts ; elle en est la récompense *immédiate :* entendons que selon cette autre affirmation : *La piété... a des promesses pour la vie* présente *et pour la vie à venir* [4], Paul ne reporte point par delà le tombeau toute son attente d'une rétribution ; il espère qu'*auparavant* il aura gagné le Christ ; et par la communion à ses souffrances, par la conformité à sa mort, obtenu de Le connaître, Lui et la vertu de sa résurrection : auparavant, disons-nous, ces moyens n'étant d'usage possible qu'ici-bas.

1. Durant sa première captivité romaine (59-61). Il avait encore à fournir cinq ou six années de labeur apostolique.

2. Philip. 3^{7-11}. S. Paul peut parler ici d'une résurrection mystique, comme dans Rom. $6^{4,9}$; ou de la résurrection corporelle, I Cor. $12^{12\text{-}sq}$; l'espoir d'une récompense temporelle n'est certes pas exclusif d'une récompense éternelle !

3. Philip. 3^{18} ; Mt. 16^{24}.

4. I Tim. 4^{8}.

Et parce que son acquisition semble à Paul digne de tant de renoncements, cette connaissance ne saurait dès lors être la notion élémentaire, superficielle, extérieure, telle que la peuvent posséder ceux qui ont appris l'existence du Christ, soit pour l'avoir vu aux jours de sa vie mortelle, soit pour avoir entendu parler de Lui ou lu son histoire. Paul lui-même enseigne que cette notion est désormais inutile et inefficace : *Si nous avons connu le Christ selon* la chair, *nous ne le connaissons plus* (maintenant) *de cette manière*[1]. C'est donc que la connaissance à laquelle il tend est d'un autre ordre. Elle est identique à celle dont son Maître disait dans sa Prière sacerdotale qu'elle est la Vie éternelle : *La Vie éternelle, c'est qu'ils* [les hommes] *Vous* connaissent, *Vous le seul vrai Dieu, et Celui que Vous avez envoyé, Jésus-Christ.* Par conséquent, elle est une connaissance vitale et vivifique ; elle unit au Christ celui qui la possède ; elle le Lui conforme et le Lui livre. Elle mérite bien les efforts de Paul ; et si l'humilité lui fait dire qu'il ne pense pas avoir déjà saisi le prix, et qu'il continue de s'efforcer vers le but, oubliant tout le travail accompli, nous ne pouvons oublier, nous, ni cet aveu consigné dans la même épître : *Le Christ est ma vie*[2] ! ni l'exclamation de l'antérieure épître aux Galates : *Le Christ vit en moi* et moi en Lui.

Sans doute ne juge-t-il pas non plus que cette possession du Christ soit un privilège personnel : il la propose à ses disciples. Il exhorte les Philippiens à courir avec Lui : « *Que ce soient là nos sentiments* (l'humilité, l'ardeur, le désir), *à nous tous qui sommes arrivés* à l'âge d'homme ; *et si sur quelques points vous avez des pensées différentes, Dieu vous éclairera aussi là-dessus. Seulement, du point où nous sommes arrivés, marchons comme nous l'avons fait jusqu'ici... Soyez mes imitateurs, et ayez les yeux sur ceux qui marchent selon le modèle que vous avez en nous*[3] ».

Les confidences qui les précèdent donnent à ces conseils toute leur portée. Aussi bien ne sommes-nous pas réduits aux conjectures, puisque dans l'épître aux Éphésiens, contemporaine de celle-ci, nous lisons les mêmes exhortations sous forme de souhaits et de prière : *Je fléchis le genou devant le Père... afin qu'Il vous donne... que le Christ habite en vous par la foi, de sorte que... vous deveniez capables de* COMPRENDRE *avec tous les saints quelle est la*

1. 2 Cor. 5^{16} — Joan. 17^{3}.
2. Philip. 1^{21}.
3. Philip. $3^{16\ 17}$.

largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, même de connaître *l'amour du Christ, qui surpasse toute* connaissance [1]... »

Nous aurons à revenir sur la triple connaissance,ou si l'on veut sur les trois hauteurs de connaissance insinuées ici. Il nous paraît plus intéressant pour l'heure de constater qu'on pourrait illustrer et commenter tout le chapitre XIVe de Saint Jean, dont nous sommes partis, par des allégations parallèles de Saint Paul, et notamment celles du chapitre VIIIe des Romains [2]. L'Apôtre y parle de la communication de l'Esprit-Saint en termes d'une profondeur inépuisable [3], de l'aveu de tous les commentateurs, mais qui signifient la réalisation de la promesse de Notre-Seigneur : *Je prierai le Père et Il vous enverra... l'Esprit de vérité*, si du moins ils signifient quelque chose : *Vous avez reçu l'Esprit de filiation qui vous fait crier* « Père » — *L'Esprit lui-même témoigne à notre esprit que nous sommes fils de Dieu.*

Ce témoignage de l'Esprit-Saint à notre esprit, s'il n'est pas *manifeste*, n'est plus un témoignage ; l'esprit du chrétien doit donc pouvoir, dans les conditions supposées par l'Apôtre, en prendre conscience. Par conséquent nous en revenons à cette possession *indubitable*, *connue* et *consciente* de Dieu en nous, que nous avions conclue des promesses de Jésus rapportées en Saint Jean.



Trois points cependant nous apparaissent dès maintenant comme devant être distingués : un fait, une connaissance du fait, une conscience de ce même fait. Reportons-nous à la prière d'Eph. 3, $^{14\ sq}$.

Le fait, c'est que Dieu habite dans le fidèle du Christ. Ce fait est *donné* ; il est le même en tous et pour tous. Il est l'œuvre de l'Esprit-Saint dans le croyant justifié.

La connaissance du fait est pour tous ; elle devrait être en tous ; l'enseignement du catéchiste doit l'introduire dans l'esprit du fidèle pour qu'elle y soit la base de toute sa vie, dogmatique, liturgique, morale.

La conscience, c'est-à-dire la perception, la connaissance expérimentale de cette présence, Saint Paul nous montre bien

1. Eph. $3^{14\ sq}$.
2. Cf.: Rom. 5^{5} ; 8^{8-9} ; ^{14}. — Joan. 14^{19} (6^{58}) Rom. 6^{11} ; 14^{17} — Joan. 14^{16-17} : I Cor. 2^{14} ; 3^{16} ; Eph. 3^{17} ; 2 Tim. 1^{14} ; etc...
3. Ch. Geslin. *Épître aux Romains*, citant Prat, Brassac, Lagrange, etc...

qu'elle n'est que d'une élite ; mais c'est question de fait et non de droit ; car à tous ceux qui veulent poser la condition, elle est promise : *Si quelqu'un M'aime... Je Me manifesterai à lui.*

L'Apôtre en effet possède du « mystère du Christ » une connaissance qu'il brûle de communiquer ; il n'en est empêché que par l'insuffisance spirituelle de ses auditeurs[1], qui sont de *petits enfants*, des *hommes grossiers et charnels*. Les *spirituels* seuls peuvent participer à cette « gnose », à cette « sagesse ». Cependant il en dit assez pour nous laisser entendre que ce mystère est toujours le même, c'est-à-dire, celui du Christ habitant, vivant, agissant dans son fidèle ; que ce qui manque à ses correspondants, c'est moins la notion de ce mystère que la perception qu'ils pourraient acquérir de son objet par une vie disciplinée et fervente.

La preuve en est dans cet appel à leur expérience qu'il propose à des chrétiens qui devraient être « éprouvés » : Examinez-vous vous-mêmes ; éprouvez-vous vous-mêmes: *Ne reconnaissez-vous pas que Jésus-Christ est en vous ?* A moins peut-être que vous ne soyez pas (des chrétiens) éprouvés[2]... »

Qu'on relise les passages indiqués et impliqués dans ces citations ; qu'on les rapproche de la théorie paulinienne du corps mystique, identique (quant à l'objet) à la théorie johannique de la vraie vigne ; il semble permis d'en conclure qu'ici et là il est promis au chrétien fidèle une connaissance de Dieu par le Christ et dans le Christ (qui Me voit, voit mon Père !), qui n'est point seulement théorique, notionnelle, intellectuelle ; mais réelle, personnelle, intime : qui mérite bien le nom de sagesse, ou mieux de sapience ; c'est-à-dire un savoir savoureux, une science d'expérience, analogue à celle que nous prenons par les sens des objets matériels, mais spirituelle comme l'objet qu'elle fait connaître[3]...?



De la méditation de ces textes, toutefois, se dégage encore la notion de ce que peut-être cette connaissance, et ce qu'elle doit ne pas être.

« *La vie éternelle*, dit Jésus dans une parole déjà citée, *c'est de*

1. I Cor. 2 $^{6-13}$; 2 Cor. 11 ^{6} ; Eph. 3 ^{4} (Mc. 4 ^{11}) — 1 Cor. 3 $^{1\,sq}$; Heb. 5 $^{12\,sq}$ (Joan. 16 ^{12}).

2. 2 Cor. 13 ^{5}.

3. Cf. Philip. 3 ^{8} (1 Cor. 2 ^{7} ; Eph. 3 ^{19}).

vous connaître, Vous le seul vrai Dieu et votre Messie Jésus[1] ». Depuis trois ans les Apôtres vivaient dans l'intimité de leur Maître ; et cependant il ressort des instructions que Celui-ci leur donne au cours de l'entretien après la Cène, qu'ils ne Le connaissaient pas encore de cette connaissance qui est la vie, parce qu'ils n'avaient pas encore reçu l'Esprit-Saint. D'autres que les Douze connaissaient Jésus : tous ceux qui l'avaient vu, entendu, suivi ou contredit, admiré ou condamné ; pas plus qu'eux, ils ne participaient à sa connaissance vivifique... Et Saint Paul explique : *Si nous avons (*autrefois) *connu le Christ selon la chair, à présent nous ne le connaissons plus de cette manière. Aussi bien quiconque est en Jésus-Christ est une* nouvelle créature : *Les choses anciennes sont passées. Tout est devenu nouveau*[2].

La nouvelle créature est l'œuvre de l'Esprit. C'est donc dans l'Esprit qu'il faut *connaître* le Christ et en Lui son Père.

Rien par conséquent dans cette connaissance qui soit de la chair : elle n'est pas une vision, une apparition, ni corporelle, ni imaginative, ni même intellectuelle ; rien qu'une imagination surexcitée puisse produire, une supercherie du démon imiter ; rien qui flatte la sensualité, la curiosité, la vanité ; rien d'indigne de Dieu ou de dangereux pour l'âme ; où la nature puisse se complaire, où l'homme charnel et animal puisse s'égarer, même de bonne foi. *Dieu est Esprit, et ceux qui L'adorent, en esprit et en vérité doivent L'adorer*[3]...

Rien non plus qui supprime l'obscurité et le mérite de la foi : *car aussi longtemps que nous habitons dans ce corps... nous marchons par la foi, non par la vue*[4]. Cette connaissance ne saurait donc avoir la certitude de l'évidence, mais seulement celle — supérieure à ce point de vue — de la foi : elle est un exercice particulier et très élevé de la foi ; elle participe donc à l'infaillibilité de la foi, dont elle est une *réalisation* : car elle est appuyée sur la promesse de Jésus, sur le don de l'Esprit-Saint : elle ne doit rien au sujet qui la perçoit.

Cependant cette perception est postulée : Jésus se MANIFESTE dans l'âme ; l'Esprit de Dieu REND TÉMOIGNAGE à l'esprit de l'homme[5].

1. Joan. 17 [3] — 14 [9] (7 [28], 8 [14]).
2. 2 Cor. 5 [16] ; ibid. [17] (Gal. 6 [15] ; Apoc. 21 [5]).
3. Joan. 4 [23].
4. 2 Cor. 5 [6].
5. Joan. 14 [21] ; Rom. 8 [16].

Ces mots si expressifs supposent une réalité concrète et perceptible ; assez claire pour que les âmes droites s'en assurent ; assez obscure pour que les âmes obliques n'en abusent pas — Pour tout dire, participant du caractère du Message évangélique qui est à *scandale aux Juifs* charnels, et *folie aux grecs* rationalisants, *mais aussi puissance de Dieu* et SAGESSE *de Dieu aux spirituels* [1].

II

Nous pourrions aller plus loin dans cette étude, et même trouver dans les écrits inspirés des descriptions et des expression concordantes aux faits que nous allèguerions ; mais ces faits, nous les avons recueillis dans la vie des saints, au courant de l'histoire de l'Église. Il suffirait à notre dessein d'avoir établi ou rappelé que l'enseignement apostolique décrit la religion des disciples de Jésus comme un commerce d'intimité personnelle avec leur Maître, comme une réciprocité consciente de connaissance et d'amour entre le Chef et les membres du Corps mystique.

Cette voie suréminente [2], cette sagesse, elle est ouverte à tous, mais tous n'y parviennent pas ; elle est l'épanouissement logique de la vie divine dans les âmes dociles à l'Esprit-Saint durant les jours de leur épreuve terrestre ; elle ne constitue pas le privilège d'une caste ; elle est l'héritage des enfants, bien qu'elle demeure en fait la part d'une élite. Car pour y atteindre, il faut rejeter tous les avantages temporels, ne point chercher sa propre justice, oublier tous ses travaux et ses mérites comme une chose du passé, se porter de tout soi-même en avant vers le prix offert par Dieu en Jésus-Christ. Or cet effort continuel et constant d'ascétisme, c'est le petit nombre qui le soutient, le reste des fidèles du Christ, ou mal instruit, ou se contentant d'être *passé de la mort à la vie* ; d'autres, en grand nombre peut-être, retournant à la chair et au monde après avoir goûté les prémices de l'Esprit [3].

Bien plus, du vivant même de l'Apôtre, de faux-frères, gagnés par Satan, séduiront les âmes en leur proposant de leur communiquer la connaissance mystérieuse de Dieu dans le Christ prêchée par Paul, tout en les dispensant de l'onéreuse condition du renon-

1. 1 Cor. 1 ^{23} ; 2 Cor. 2 ^{16}.
2. 1 Cor. 12 ^{31}.
3. Philip. 3 $^{8-13}$; Rom. 6 ^{11} ; 1 Joan. 3 $^{9\ 15}$; Heb. 5 ^{12}, 6 ^{4}.

cement, de la pratique des commandements et surtout de la chasteté. Les dernières Lettres du Docteur des Gentils sont pleines de ses réfutations de la « gnose » que les docteurs de mensonge avaient greffée sur son enseignement [1].

L'erreur, à sa manière, témoigne de la vérité qu'elle contrefait et détorque : La *gnose* hérétique fut restée sans séduction s'il n'eût existé une *gnose* légitime et orthodoxe. Ce que l'hérésie simule, l'Église le pratique et en vit. Un historien de la *Spiritualité Chrétienne*, dont le témoignage est particulièrement recevable, M. Pourrat, écrit [2] : « Saint Paul et les premiers chrétiens » avaient un sentiment très vif de la présence du Christ en eux, » et ils y trouvaient le meilleur aliment de leur piété. Le retour » extérieur et éclatant du Christ en quoi beaucoup de fidèles » avaient interprêté ses promesses et les annonces des prophètes » ne se produisant pas, on prêta une attention particulière à sa » présence spirituelle et mystérieuse dans les âmes [3] ».



Nous dépasserions de beaucoup et sans doute avec peu d'utilité les justes limites d'un article de Revue si nous essayions d'apporter à l'appui de nos assertions, les allégations des écrivains des premiers siècles. Nous remplacerons les citations par une référence générale [4] aux conclusions de M. Pourrat ; et d'autant plus volontiers le ferons-nous, que le propos de ce savant auteur est purement historique : il cite les faits et les textes sans leur chercher d'explications ; il ne semble même pas leur décerner une importance spécifique ; de sorte que ses attestations gardent un caractère d'objectivité qui les rendent i récusables.

En ce qui concerne l'âge des martyrs, M. Pourrat note [5] par exemple, que « les lettres de Saint Ignace d'Antioche contiennent la plus énergique affirmation de *cette présence surnaturelle de Jésus en nous* ».... Et plus loin : « Un enseignement analogue sera donné un siècle plus tard par Saint Irénée... L'étroite union de

1. 1 Tim. 1 [4] ; 2 Tim. 2 [23] ; Tit. 1 [14], 3 [9].

2. P. POURRAT. *La spiritualité chrétienne*, tome I, p. 354.

3. Ibid., 1, 89. Cf. *Christus* (1916) p. 1031.

4. Nous voyons là aussi une garantie de la droite interprétation des textes allégués. Il en sera de même pour d'autres références qu'il eût été facile de donner sans intermédiaire.

5. POURRAT, *op. laud.*, 1, 484.

Jésus avec les chrétiens, *sa présence en eux*, leur donnent la force de persévérer dans l'humilité, dans une entière pureté et une parfaite tempérance d'âme et de corps... »

La présence de Jésus dans ses fidèles étant un dogme de leur foi, l'énergie des affirmations de ces Pères semble donc devoir légitimement porter sur la perception du fait plutôt que sur le fait lui-même. D'ailleurs M. Pourrat ne nous laisse pas à tirer cette conclusion. Il écrit dans un autre endroit [1] : « Ce sentiment, *la sensation* devrais-je dire, *de la présence de Jésus* dans les fidèles, se manifeste d'une manière extraordinaire dans les martyrs... » Cependant il ne songe pas à souligner la relation de cette « expérience » avec les promesses du Seigneur. Semblablement quand il constate [2] dans les Pères du désert *le sentiment de la présence de Dieu*, il n'y voit qu'une pratique d'ascétisme, non une réalisation de la foi. Il ne pense pas davantage à rattacher à la manifestation promise par le Christ à ses fidèles, la « connaissance manifeste » du Christ où il dit que Saint Augustin place le terme de la contemplation [3].

Par contre il reconnaît sans ambiguité « que la spiritualité fut longtemps enseignée en fonction de la christologie » (nous aurons à revenir sur cette affirmation) et non seulement « après le concile de Chalcédoine (451) » comme il l'écrit, mais dans tout le cours de l'âge patristique [4]. Tout le chapitre x de son tome I en fait foi, avec sa riche exposition de la doctrine des Clément d'Alexandrie, Hézychius, Saint Macaire, Saint Cyrille d'Alexandrie, Saint Nil, et surtout de Saint Augustin et de Saint Jean Climaque.

Le témoignage de M. Pourrat suffirait ; corroborons-le par l'enseignement d'un autre maître de la théologie patristique, M. G. Bardy.

« (Les fidèles...) savaient non seulement pas les Actes des Apôtres et par les Épîtres, mais par *l'expérience* de la vie de l'Église et de leur propre vie, que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; *ils avaient conscience* de participer à son Esprit, *d'être associés à son existence intime*, de s'unir à Lui dans l'Eucharistie [5]... »

Et plus loin, parlant de l'action invisible du Sauveur dans les

1. POURRAT, *op. cit.*, I, 90.
2. Id., I, 328.
3. Id., I, 342.
4. Id., I, 355.
5. G. BARDY. *En lisant les Pères* (1921) p. 201.

âmes qu'elle unit à Dieu — par l'Eucharistie sans doute, mais aussi par l'Esprit-Saint, il ajoute :

« De ce point de vue, qui est le vrai, cette vie (des chrétiens » antiques) ne peut guère être l'objet de descriptions. Le secret » des âmes reste à elles. Les Pères qui ont été avant tout des » hommes d'action, qui n'ont pas écrit pour le plaisir d'écrire » ou pour analyser avec complaisance des états d'âme, ne nous » ont pas livré ce secret. De temps à autre, dans l'élan d'une » prière, dans l'enthousiasme d'une action de grâces, ils laissent » entrevoir quelque chose de la fécondité de l'action divine. Il » faudrait avec eux pouvoir aussi interroger tous ces millions » d'âmes inconnues qui n'ont rien écrit... et en qui cependant » durant des siècles a vécu le Christ [1] ».

Conclusion judicieuse qu'on pourrait confirmer par cette remarque : les écrivains de cet âge, par une préoccupation qu'on retrouvera plus bas, ont moins souci de dévoiler leur expérience personnelle que d'en relater la concordance avec l'enseignement des Apôtres ; ils expriment donc l'état de leur âme par une formule analogue, empruntée à Saint Paul ou à Saint Jean : leur vie est avant tout un témoignage à la vérité de leur doctrine.

Cette même conclusion, de plus, évince jusqu'à un certain point l'objection qu'on pourrait tirer du silence des écrivains postérieurs touchant la réalisation de la divine promesse d'une manifestation. Nous étayerons sa force d'une réflexion de Mabillon, citée par M. Pourrat [2] :

Dans les ouvrages que nous ont laissés les Pères, nous trouvons presque uniquement leurs instructions au peuple. Or, au peuple, il convient d'exposer avant tout et toujours les rudiments du dogme et de la morale — ce que Saint Paul appelle les *éléments*. La *sagesse* [3] ne peut-être utilement révélée qu'aux spirituels, aux parfaits. Ainsi pensait D. Mabillon. Il serait logique d'imaginer que l'exposition de cette sagesse fût réservée aux âmes d'élite et à l'intimité de leurs entretiens spirituels ; qu'aux autres, la connaissance de la *lettre* suffisait.

Or, affirme M. Bardy [4], on se tromperait à « croire que cette doctrine mystique [cette sagesse] *est* restée confinée dans des cer-

1. G. Bardy, *op. cit.*, p. 275.
2. *Op. cit.*, II, 59.
3. Gal. 4 [9] ; 1 Cor. 3 [1] ; Heb. 5 [12], 6 [1] — 1 Cor. 2 [6] (Rom. 16 [25]) *et suprà*.
4. *Op. cit.*, p. 234.

cles étroits, qu'elle *a* servi seulement à l'instruction des plus parfaits, des âmes éprises d'idéal »... (comme les moines de Saint Macaire ou de Saint Nil, car) « voici que la parole de Saint Augustin s'adresse à tous les fidèles qui remplissent la basilique d'Hippone, à la foule des petites gens occupés du souci de la vie quotidienne ; et c'est à ces humbles qu'il dit, comme la chose la plus naturelle du monde : concevez le Christ en vous par la foi ; faites le naître par vos œuvres ».

Pas plus que Saint Paul en effet, Saint Augustin n'hésite à parler aux boutiquiers et aux artisans qu'il évangélise des sublimités de l'intimité divine où sont conviées les âmes de bonne volonté. Qu'on lise ses admirables *Traités sur Saint Jean* ; à propos de la mission du Saint-Esprit, de la manifestation du Christ, il en appelle à l'expérience des meilleurs de son peuple [1]. Cette expérience, un Saint Athanase, un Saint Cyrille d'Alexandrie, l'invoquaient aussi dans leurs controverses sur la divinité du Saint-Esprit, qui n'aurait pu habiter l'âme juste, s'il n'était Dieu comme le Père et le Fils. C'est donc que cette présence de l'Esprit-Saint dans le chrétien était connue de leur auditoire [2] ! De fait « *si du moins l'Esprit de Dieu habitait en eux* », n'avaient-ils pas reçu « *le témoignage que cet Esprit lui-même rendait à leur esprit, qu'ils étaient enfants de Dieu ?* » Et, « *à moins qu'ils ne fussent pas* des chrétiens *éprouvés, n'avaient-ils pas reconnu que Jésus-Christ était en eux* [3] *?* »

III

L'étude sommaire du christianisme apostolique nous a permis d'affirmer qu'il se caractérise par une intimité de vie, une réciprocité de connaissance et d'amour établie entre le Chef et les membres du Corps mystique et dont le fondement est une possession de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, indubitable, connue et,

1. S. AUGUSTIN. *Tract. in Joan.* LXXIV : Ergo invisibiliter (Spiritus) videtur. Nec, si non sit in nobis, potest esse in nobis scientia : sic enim a nobis videtur in nobis et nostra conscientia... conscientia numquam est nisi in nobis : Spiritus autem sanctus potest esse etiam sine nobis. Datur quippe ut sit et in nobis : sed videri et sciri, quemadmodum *videndus et sciendus est*, non potest *a nobis* si non sit in nobis...

2. Cf. ROUET DE JOURNEL. *Enchiridion*. S. Athanase. 780 ; S. Basile, 920 S. Ambroise, 1282 ; S. Cyr. Alex., 2107, 2114.

3. Rom. 8 [9], [16] ; 2 Cor. 13 [5].

chez les meilleurs, bien qu'à des degrés divers, consciente puisqu'elle est manifeste.

Ce caractère de la religion de Jésus a-t-il survécu aux premières générations chrétiennes ? S'est-il transmis avec la foi d'âge en âge ? Trouve-t-on à toutes les époques, et même à la nôtre, des fidèles qui puissent faire leur la parole de Saint Paul : Je vis ou mieux c'est le Christ qui vit en moi ; et non point simplement par l'affirmation d'une vérité apprise, mais par l'expression d'une réalité perçue, d'un fait de conscience personnelle ?...

Il ne semble pas douteux qu'EN DROIT, et comme *à priori*, on puisse assurer que toujours, aux différents siècles de l'histoire de l'Église et au nôtre, ont vécu des chrétiens pour qui les promesses de Jésus, pour qui les confidences des Apôtres et des martyrs correspondaient à des réalités concrètes, à des faits d'expérience et de conscience. Il est impossible en effet d'admettre qu'un caractère si foncier, si spécifique de la religion chrétienne, si clairement déterminé par son divin Fondateur, ait pu s'effacer au cours des âges, comme l'effigie d'une médaille ou d'une pièce de monnaie.

De fait, l'existence d'un certain nombre de ces âmes d'élite à qui le Seigneur Christ s'est manifesté, et qui ont entendu le témoignage que l'Esprit de Dieu rendait à leur esprit, et connu l'habitation en elles de la Très Sainte Trinité, nous a été attestée par les rapports de leurs contemporains qui avaient reçu leurs confidences parlées ou écrites. Et il est légitime de supposer qu'autour de ces cas notoires, une multitude de cas anonymes a continué la tradition des premiers siècles.

Le fondement de cette supposition — qu'un plus grand nombre de cas ignorés entoure les cas notoires — est un fait d'ailleurs digne de remarque et qui nous expliquera plus loin l'oubli de la doctrine évangélique : La notoriété des témoins connus du Christ manifesté dans l'Esprit ne leur est pas venue de la Présence vivante qu'ils expérimentaient dans leur âme et dans leur vie, mais d'une mission dont le Seigneur Christ les chargeait dans son Église. Réforme des mœurs populaires ou ecclésiastiques, fondations d'ordre religieux ou de quelque organisme nécessaire à la société de leur temps, une telle mission, de sa nature extérieure et publique, réclamant d'être accréditée auprès de la hiérarchie sacerdotale par des signes visibles, manifestes, ces signes n'étaient pas refusés aux envoyés de Dieu : Pouvoirs thaumaturgiques

sur les éléments, la maladie, la mort ; austérités miraculeuses ; ravissements, prophéties, visions, discernement des esprits, etc... appelons-les du nom dont se servait Saint Paul lorsqu'il en faisait en son temps l'énumération : des *charismes* [1]. Notons aussi ce caractère qui leur est commun : la publicité. Tôt ou tard, ils parviennent à la connaissance de la foule, même lorsque de leur nature ils semblaient devoir demeurer secrets, comme les austérités ou les infirmités miraculeuses (stigmates) ; et c'est logique, puisqu'ils sont ordonnés à l'utilité de l'Église, pour accréditer auprès d'elle un envoyé de Dieu, pour concilier au messager d'en-haut la docilité des hommes.

Les bénéficiaires de ces dons charismatiques ne s'y trompaient pas. Pour eux, et conformément toujours à l'enseignement du Seigneur et de l'Apôtre [1], les signes sont de moindre importance et valeur que la charité, que la connaissance infuse et expérimentale de Dieu dont ils jouissent dans le Christ. Cependant, quand à la demande de leurs confesseurs ou directeurs, — qui voyaient à juste titre dans ces récits un témoignage glorieux au Seigneur Jésus et une exhortation à la vertu utile aux chrétiens, — ces privilégiés racontaient leur vie, ils ne songeaient pas dans leurs confidences à distinguer ce qui, dans leurs expériences, relevait *du christianisme essentiel*, de ce qui n'était que *charisme fonctionnel* ; ce qui était réalisation de la foi et grâce offerte à tous les disciples fidèles, de ce qui n'était que don extérieur, public, destiné à accréditer leur mission.

Encore moins, les hagiographes ou historiens qui d'après ces confidences ou les documents contemporains entreprenaient d'écrire sur leur vie et leurs œuvres, songeaient-ils à établir ce départ ! Les faits prodigieux, les grandes entreprises présentent une matière littéraire d'un intérêt tout autre que d'obscures et ténues intuitions de la Présence et de l'Action divines dans l'âme. Y eussent-ils songé, il est douteux qu'ils en eussent été capables. Les privilégiés eux-mêmes l'auraient-ils été ?... Étaient-ils suffi-

---

1. I Cor. 12 [31] ; 14 [1 sq]. Qu'il me soit permis de prendre ce mot — dont le sens est fixé par l'Écriture — de préférence à d'autres qui ont été proposés, mais dont le sens est devenu ambigu. Les grâces *gratis datae*, par exemple, signifient pour S. Thomas : *1.2* [ae] q. 111, 1 ; *3*, q. 7, 7 ; ou pour S. Bonaventure : *Brevil.* V, 2 ; *2 dist*, 27, a. 1 q. 1 ; ce que nous appelons « grâces actuelles ». Le Docteur séraphique conserve aux dons et faveurs fonctionnelles l'étiquette paulinienne de « charismata ». *Brev.* IV. 10.

2. Luc. 10 [20] ; I Cor. 13 [2, 13] ; 14 [22].

samment instruits de leur christianisme pour savoir discerner dans leurs activités surnaturelles les grâces normales des dons exceptionnels ?

Rappelons-nous que Sainte Térèse rapporte qu'elle eut affaire à un confesseur qui ignorait que Dieu fût présent à tous les êtres [1] ! Comment ce prêtre aurait-il pu lui enseigner que l'inhabitation de la Très Sainte Trinité était le fait fondamental de la vie intérieure ? et qu'elle avait reçu en elle le Saint-Esprit qui rendait à son esprit témoignage de sa filiale adoption divine ? et qu'elle avait, comme toute âme loyale, le droit fondé sur la promesse du Seigneur Christ d'attendre la manifestation de ce Jésus en elle ?...

N'accusons pas ce prêtre d'ignorance exceptionnelle ! Car Térèse, au moment où elle posait cette question, était religieuse, déjà favorisée de grâces spéciales ; elle avait à tout le moins atteint sa vingt-cinquième année, et jamais jusqu'alors aucun catéchiste ou confesseur ne lui avait enseigné ni que le Seigneur avait de telles promesses ni qu'il daignât les réaliser ; sinon, elle ne l'aurait pas ignoré. Bien plus, il ne semble pas que jamais depuis, ni elle, ni aucun des nombreux directeurs qu'elle consulta dans ses anxiétés et durant sa longue carrière, aient songé à rattacher les phénomènes de sa vie intérieure aux enseignements et aux promesses de Notre Seigneur !... Comment dès lors n'aurait-elle pas pensé que la connaissance expérimentale de Dieu dans le Christ dont elle jouissait était de *même nature exceptionnelle* que les visions et les révélations, les ravissements et les œuvres miraculeuses dont la collation l'accréditait comme réformatrice et comme fondatrice, bien loin qu'elle pût discerner le caractère *normal* de l'une, du caractère *fonctionnel* des autres ?...

Tandis que Sainte Gertrude, envahie, un soir avant de se coucher [2], par le sentiment de la présence de Dieu en elle, se remémore immédiatement la promesse du Sauveur : « *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure* », pour en constater l'accomplissement en sa faveur : *En moi mon cœur de boue sentit, ô Dieu infiniment doux, que vous veniez d'arriver chez lui* ; Sainte Térèse n'a pas fait ce rapprochement. Du moins je ne l'ai pas

1. *Vie* (par elle-même), fin du chap. XVIII.

2. *Révélations*, II. cap. III.

trouvé[1], non plus qu'en Saint Jean de la Croix. Non plus, d'ailleurs, dans leurs commentateurs les plus notoires.

***

Ce que nous avons à dire maintenant ne peut qu'étonner à peu près tout le monde. Exposant la doctrine apostolique touchant la vie chrétienne, nous ne pouvions guère nous susciter de contradictions foncières ; peut-être a-t-il paru à quelques-uns que nous nous fatiguions assez inopportunément à consolider des notions incontestées. Mais les conclusions que nous croyons devoir en déduire vont à l'encontre d'opinions « en possession » de la créance commune.

Nous sentons également la nécessité de parler et le peu de crédit de notre parole. Nous parlerons pourtant, confiant dans la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ. Serons-nous entendu ? Ne serons-nous pas condamné sur le seul bruit de nos paroles, sans même que leur sens soit examiné ?... Nous protestons toutefois de notre entière déférence à la sentence de juges qui se déclareront compétents et informés, car toute la règle et l'ambition de notre vie est la soumission à l'Église et aux interprètes autorisés de son enseignement.

Nous n'écrivons pas pour combattre aucune théorie : *credidi, propter quod locutus sum.* Selon la grâce que nous croyons avoir reçue de notre Maître, nous avons pris la plume moins pour le progrès de la science spirituelle que pour la consolation et l'instruction de nos frères dans la foi.

Il y a plus d'un quart de siècle que le modeste auteur de ces lignes a commencé d'étudier les écrivains mystiques sous la conduite du regretté Père Augustin Poulain. Depuis plus de dix

---

1. Sauf erreur de lecture. Qu'on veuille remarquer qu'il n'est pas ici question d'une citation *accidentelle*, mais d'une admission *de principe*. Ainsi S. Jean de la Croix cite Joan. 14 [21]. (*Montée* II, 4e part. chap. XXIV. notions intellectuelles. Eon Hoornaert), mais sans en tirer parti, comme exemple ; et bien que N.-S. vienne de dire : Celui qui m'aime, c'est celui *qui garde mon commandement*, le Saint restreint le sens de « qui diligit » à la charité *suprême*. (Voir une restriction semblable de Joan. 3 [8]. Saudreau *L'État mystique*, (1903) p. 57). J'ai de même relu Sainte Térèse sans rencontrer d'allusion ni au fait, ni aux textes. Quant aux commentateurs, je les ai entrepris sous l'influence du R. P. A. Poulain et imbu de sa doctrine, sans savoir où cette entreprise me mènerait. De ceux qui ont idée d'une étude de plus de vingt années, aucun ne s'étonnera que je n'aie pas tout vu et tout retenu, même sur un point devenu fondamental à mon sens.

ans, dépris des théories de son maître sans trouver dans ses contradicteurs plus qu'en lui de connaissance véritable des faits [1], il a cherché d'où venait le commun égarement des théoriciens modernes et il a atteint cette conclusion :

La théologie mystique enseignée dans l'Église depuis trois siècles tire ses principes du platonisme alexandrin [2] *et non pas du christianisme apostolique.*

Élargissant encore sa recherche, il est parvenu à cette constatation, dont il emprunte la formule à la science de M. Pourrat :

La spiritualité était (aux siècles antérieurs) *enseignée en fonction de la christologie.* L'est-elle encore aujourd'hui ? Du moins le grand courant de la spiritualité chrétienne sort-il du rocher qu'est le Christ. Car, grâce à Dieu ! toute la spiritualité chrétienne n'est pas vide du Christ.

Qu'on nous permette de préciser et de prouver notre dire... nous sommes prêts à nous laisser, ensuite, réfuter et condamner...

***

Peut-être semblera-t-il à quelques-uns opportun que nous déterminions ce que peut et doit être une spiritualité établie en fonction de la christologie ; qu'on nous permette donc de le faire, mais aussi d'être bref. Ce que nous avons dit précédemment, ce que nous aurons à ajouter dans ce présent chapitre, nous autorise à procéder sommairement.

Quand nous essayons de résumer dans ses traits essentiels le message chrétien, tel que nous le communiquent les écrits apostoliques, nous arrivons à cette formule : C'EST PAR L'INCORPORATION AU CHRIST QUE NOUS PARTICIPONS A LA VIE DIVINE [3]. Là est la vérité et la voie de notre existence totale.

---

1. L'auteur de l'article croit devoir rendre ce témoignage au P. A. Poulain qu'il a bien connu les faits, c'est-à-dire d'expérience, ce dont le grand nombre de ses contradicteurs ne donnent pas l'impression ; mais il n'était pas — et l'avouait — théologien ; sa formation scientifique et religieuse le conduisait comme fatalement à chercher pour les faits et à leur donner l'interprétation qu'aujourd'hui je prends la hardiesse de déclarer incomplète.

2. POURRAT, *op. cit.* I chap. IX. *S. Augustin*, pp. 331 sqq.. *Denys* pp. 344 sqq. — II. *Les Victorins*, pp. 154 sqq. — *Les Allemands*, pp. 319 sqq ; 339 sqq. — A. DUFOURCQ, *Histoire ancienne... Platon*, I, 212 ; *Philon*, II, 125 sqq ; *D'Origène à S. Augustin* III, chap. II. *Plotin*, pp. 158 sqq ; Le Pseudo-*Denis*, pp. 284 sqq.

3. Doctrine fondamentale, mais comme le dogme de l'« UNIVERSALIS

Toute l'œuvre de Dieu qui rend possible et efficace cette incorporation ; toute l'œuvre de l'homme qui l'accepte, la maintient et l'utilise, convergent ainsi vers un commun centre : Le Christ Jésus : omnia in Ipso constant [1].

Mystérieusement enracinée, dans la Vie suressentielle épanouïe en Trinité de Personnes, par l'Incarnation du Verbe [2], la communication de sa vie est la *grande affaire de Dieu,* la participation à cette vie divine la *grande affaire de l'homme.* L'unique moyen par où s'accomplissent simultanément ces deux affaires, l'incorporation de toute créature intelligente [3] au Christ Jésus mérite donc d'être le fondement de toute théologie, la spéculative qui la commente, et la pratique qui la réalise.

Cette théologie pratique, les hommes l'ont déjà divisée en morale et ascétique, comme s'il leur était licite de poser à la volonté divine [4] de leur sanctification la borne de leur indifférence à l'égard du mieux. Accordons-le leur, et disons que dans sa bonté et son humilité Dieu accommode son désir de communiquer sa vie au parti-pris de moindre effort de sa créature. Du moins estimons-nous que la théologie ascétique qui prétend régler et stimuler vers la perfection de l'amour la marche des âmes de bonne volonté, devra choisir, pour atteindre dans la vérité la Vie divine, la voie tracée par Dieu lui-même :

la loi de la perfection sera donc l'incorporation au Christ-Chef par la foi et par le baptême [5] ;

son moyen, le resserrement de plus en plus étroit et vivant de cette concorporéïté par les œuvres de la foi où s'inclut la pratique des sacrements [6] ;

CAPITATIO CHRISTI JESU » dont elle est la mise en œuvre, un peu sacrifiée par les auteurs modernes. Nous faisons la preuve plus loin de ce reproche. Sur son exposition, Cf. *Introduction* (par le R. P. LEBRUN, eudiste) *aux œuvres.. du Bx Jean Eudes* Doctrine spirituelle du Royaume de Jésus, I. p. 9 sq. (1905) ; POURRAT, *op. cit.*, I. pp. 35 sq ; BARDY, *op. cit.*, pp. 72-90; DUPERRAY, *op. cit.*, pp. 86-89 ; Dom. C. MARMION. *Le Christ vie de l'âme* (1919) pp. 135-139.

1. Col. 1 ^{17} — Rom. 12 ^{5} ; 1 Cor. 12 ^{27} ; Eph. 4 ^{16} ; Col. 2 ^{19} etc...

2. Eph. 3 ^{17} ; Col. 2 ^{7} ; NOUVELLE. *Méditations*, p. 102.

3. Incorporation spirituelle et morale, puisque les anges eux-mêmes ont pour Chef le Christ. *S. Thomae* III, 8, 4 (Eph. 1 ^{10} ; Col. 1 ^{16}).

4. I Thess. 4 ^{3} ; et si l'on croit pouvoir contester le sens de la Vulgate : Mt. 5 ^{48} ; Col. 4 ^{12} ; Joan. 15 ^{8}. Mais au delà de la lettre, l'esprit est-il contestable ?...

5. Mc. 16 ^{16} (Rom. 6 ^{5} : σύμφυτοι, *connaturés*).

6. Joan. 15 ^{10}. Eph. 4 ^{15} (Gal. 5 ^{6}). Joan. 6 ^{54}.



son but, la transformation vitale du chrétien dans le Christ, jusqu'à la réalisation de l'unité qui s'exprime par le cri de Saint Paul : Vivo ego, jam non ego : vivit vero in me Christus [1].

De cette œuvre de vie, l'artisan est l'Esprit-Saint, avec qui collabore la Vierge Marie [2] : leur collaboration ayant produit le Christ selon son corps réel, elle produit aussi le Corps mystique sans lequel le Christ reste incomplet [3]. Le fidèle coopère aussi pour sa part [4], selon la mesure [5] du don divin, à cette œuvre dont il obtient la récompense unique sous son double aspect temporel et éternel [6] : la connaissance du Père dans le Christ et par le Christ [7] ; durant l'épreuve, sous le voile de la foi, dans la possession inchoative dont les arrhes sont l'inhabitation et la manifestation ; au terme, dans l'éclat de la gloire par la possession béatifique.

Jamais ainsi, à aucun moment, dans aucun effort le Christ n'est perdu de vue : *omnia in omnibus Christus* [8]. Jamais le Dieu connu, aimé, servi, ne cesse d'être le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; jamais l'homme ne risque de prendre pour sa propre fin ni SA perfection, ni SA béatitude, d'un mot : SOI.

Le salut n'est plus considéré, au scandale des âmes droites, au piège des autres, comme l'entrée, sur un heureux coup de déterminant favorablement une série indifféremment blanche ou noire, dans un bonheur personnel sans fin ; mais comme l'éclosion à la vie plénière d'un organe *complémentaire* du Christ total, solidaire à la fois de l'intégrité de tout le corps et de l'intégrité de tous ses actes.

La grâce, agent de cette croissance et de cette fructification

1. Gal. 2 [20]; Eph. 4 [12]; Joan. 15 [5].

2. Rom. 11 [29].

3. I Cor. 12 [12] ; Col. 1 [24]. Les chrétiens sont au Christ un « corps complémentaire » (M. DE LA TAILLE. *Esquisse du mystère de la Foi* (1924) p. 73) ; et non, comme on l'a répété (DUPERRAY, *op. cit.*, p. 239) une « humanité de surcroit ».

4. I Cor. 12 [27] (grec : chacun pour sa part).

5. Eph. 4 [16] ; Rom. 12 [3] (I Cor. 12 [11]).

6. I Cor. 13 [13].

7. Joan. 17 [3] ; Mt. 11 [27] (Joan. 1 [18]).

8. Col. 3 [11] (I Cor. 15 [28]). Pour qu'une spiritualité soit *chrétienne*, il ne suffit pas qu'elle prenne dans l'Évangile une maxime pour épigrapher un sermon ou des anecdotes pour l'historier. Mais il faut qu'elle mette Notre-Seigneur, sa Personne, son Esprit, son œuvre, à la base, au centre et au couronnement de son enseignement, de ses méthodes et de ses mœurs.

d'un rameau de la vraie vigne, et de cette vigne la sève intelligente et agissante ; la grâce est ainsi considérée comme le *consortium* de deux vies, Vie du Christ dans son fidèle, vie du membre dans son Chef ; elle apparaît tout autrement noble et importante que sous sa définition de « forme accidentelle réduite à l'espèce première de qualité, qui n'est point proprement un état *(habitus)* mais une habitude (*habitudo*), comme serait la santé dans le corps, ou dans l'esprit la science [1]... », car l'âme meurt de sa perte.

Et la cause de cette perte, le péché, n'est plus considéré comme la juridique transgression d'une loi insensible, mais comme l'arrachement violent, au corps vivant du Christ, d'un membre criminellement transféré au corps d'une prostituée ; et l'on comprend les cris de douleur et les larmes de l'Apôtre qui voit, par ses rachetés, le Christ de nouveau livré aux risées et à la Croix [2].

Ainsi du reste, qu'il est facile de méditer.



On sent que cette manière de considérer la religion du Christ est non seulement plus dramatique. — cette question littéraire n'est pas à dédaigner dans un apostolat commis à la parole humaine — mais plus réaliste et plus réelle, plus vivante et plus vraie, que la manière littérale et desséchée des exposés en cours.

N'aurait-elle de meilleur titre à nos préférences, elle est celle des Apôtres, de Saint Paul dont l'évocation vaut un commentaire, de Saint Jean dans ses Épîtres et son Évangile, des Pères apostoliques et des autres. Encore une fois aux citations dont n'ont que faire les érudits et dont nous ne pouvons apporter ici la masse qui emporterait la conviction des autres [3], nous substituons la conclusion de M. Pourrat qu'on peut en croire, puisqu'elle est entièrement étrangère à nos préoccupations :

La spiritualité était alors (dans les quatre premiers siècles) enseignée en fonction de la christologie.

---

1. Gratia est forma accidentalis. S. THOMAE I. 2 ae, 110. 2. Reducitur ad primam speciem qualitatis, non tamen est habitus proprie, sed habitudo, sc. sanitas mentis, I. 2 ae, 120, 5 ad. 3.

2. Image renouvelée par CATHERINE EMMERICH. — I Cor. 6 [15]. — Phil. 3 [18]; Heb. 6 [6].

3. Cependant on trouvera dans A. DUFOURCQ, *L'avenir du Christianisme* (1924) tome II, ch. 3, et t. III. des vues synthétiques sur la matière et surtout dans les notes une abondante bibliographie.

Comment la base de cet enseignement s'est-elle déplacée ? Par un lent glissement dont nous ne songeons pas à conter l'histoire en détail. Espérons que cette étude tentera un jour quelque licencié à la recherche d'un sujet de thèse.

Pour nous, plus humblement, voici comment nous en avons imaginé les causes.

IV

Par besoin d'atteindre des âmes que leurs péchés fermaient à l'intelligence du Mystère du Christ, ou dont la Parole de la Croix ne piquait plus la curiosité (Saint Paul avait prévu et annoncé ce *prurit de nouveauté* [1]), on en vint à donner aux arguments rationnels la prépondérance dans la prédication. Serait-ce donc en vain *que le Christ aurait participé à la chair et au sang afin... de délivrer (par sa mort) ceux que la crainte de la mort retenait toute leur vie dans la servitude* [2] ? De la terreur qu'inspirent aux hommes charnels les considérations sur la mort, le jugement, l'enfer... un Saint Basile [3] joue déjà avec la virtuosité d'un missionnaire du siècle dernier. Saint Augustin lui-même *platonise* [4], quand il parle de la contemplation.

Basile pourtant et Augustin savent que le Christ est l'unique fondement ; ils veulent de bonne foi ne connaître que le Christ et le Christ crucifié. Leur appel aux données de l'expérience ou de la science humaines n'est pour eux qu'un transitoire argument *ad hominem*. On en dirait autant de Saint Léon, de Saint Grégoire, les moralistes de l'Occident.

Cependant soit parce que la foule reste grossière et plus sensible à ces thèmes oratoires, soit parce que l'intelligence totale du Christianisme exige un effort ascétique à quoi les prédicateurs se refusaient, les *grandes vérités* rationnelles d'un côté, les rationnelles subtilités platoniciennes de l'autre empiétèrent peu à peu sur le message du Christ, d'abord dans les exhortations orales, puis dans les documents écrits. Car il est dans les mœurs intellectuelles des disciples de suivre leurs maîtres dans les opinions

1. 2 Tim. 4 [3].
2. Hébr. 2 [14] ; 6 [1].
3. V. gr. *Exp. in Ps. 33* ; et *alibi*. S. Basile n'est pas le seul, cela est évident. Cf. ROUET DE JOURNEL. *Enchiridion*, art. *Novissima*, 590 sqq. De plus, nous ne contestons pas que ces considérations aussi sont *scripturaires*.
4. POURRAT, *op. cit.*, I p. 332 sq.

secondaires par où ils diffèrent de l'enseignement commun, plutôt que de renouveler comme eux par un effort personnel la compréhension de cette même doctrine traditionnelle sur laquelle ils projettent leurs vues caractéristiques. Ceux qui viennent ensuite ne trouvent plus dans les livres que l'accessoire. D'implicite, l'essentiel est devenu ignoré.

Saint Bernard, en qui sans doute on peut reconnaître l'aboutissement de la tradition ascétique latine et son témoin, Saint Bernard [1] garde à Notre-Seigneur Jésus-Christ une dévotion profonde et tendre. Chacun le sait. Il est toutefois facile de voir en quoi cette dévotion diffère de celle des chrétiens apostoliques : elle tend à s'extérioriser. Les réalisations merveilleuses de l'incorporation, de l'inhabitation, de la manifestation sont plutôt supposées qu'exploitées. Ce qui touche l'âme de Bernard, ce qui émeut son éloquence, c'est la méditation des mystères visibles de la vie du Christ bien plus que le sentiment, la sensation (disait des martyrs M. Pourrat) de la présence en lui de ce même Jésus.

Qu'on me comprenne : je ne voudrais pas qu'on me fît appuyer sur cette idée jusqu'à la fausser ; et non plus je ne prétends point parler de l'expérience intime du Saint, mais de son enseignement écrit, tel que l'interprêtent les commentateurs modernes. Si véritablement il en est ainsi de Saint Bernard, qu'en sera-t-il des auteurs moindres, à mesure qu'on descendra le cours de l'âge scolastique ?...

Oh ! Le Christ garde toujours le cœur de ses fidèles ! Les écoles, encore parallèles, des Dominicains et des Franciscains, remettront opportunément en honneur, dans un monde glacé par un ascétisme de tremblement, l'amour éperdu et l'imitation amoureuse du Dieu Sauveur. Mais on ne peut plus dire que la spiritualité est un écoulement de la christologie. Les notions de salut, de péché, de grâce,... ne sont plus exposées en fonction du Christ, mais en fonction de l'homme.



C'est en ce temps que contraignant l'Évangile à s'adapter aux formes de la pensée hellénique, on réduit tout le dogme aux catégories et aux formules du péripatétisme, deux fois indigne

1. POURRAT, *op. cit.*, II, chap. II.
2. *Id.*, II, chap. VI-VII.

de l'exprimer ; et que de l'oraison et de l'union à Dieu, on façonne une science formelle, dont Plotin, à travers le pseudo Aréopagite, est le maître, plus que le Seigneur Jésus.

C'est alors que la vie de l'âme, cette grâce du Saint-Esprit, dont Saint Grégoire de Nazianze, Saint Cyrille d'Alexandre, avaient parlé avec une si magnifique imprudence qu'on aurait pu abuser de leurs paroles pour la croire substantielle[1], est prudemment réduite à son rang de qualité accidentelle dont on se demande si elle adhère à la substance de l'âme, et un peu plus tard, si elle y est compatible avec sa contraire[2], entendez la mort du péché ; et l'on parie *pour* ou *contre*, selon son camp.

Saint Bonaventure lui-même entre dans ce mouvement, dont on ne songe pas à contester la nécessité. Selon la tendance de son esprit, cependant, quand il a dit que la grâce est une *qualité*, un *accident*, il ajoute pieusement qu'elle descend du Père des lumières par le Verbe incarné, crucifié et glorifié [*inspiratum*, Rom. I 4 5].

Notons encore que son *Itinerarium* veut expressément conduire à la contemplation de la Très Sainte Trinité dans l'âme, non pas tant à la façon alexandrine que selon la connaissance de Dieu dans le Christ crucifié[3].

L'âge est celui de la dialectique. On divise, on distingue, on définit, avec ivresse, éperdûment !

L'ascétisme des Pères était scripturaire ; ils l'enseignaient, avec le dogme et comme lui occasionnellement, selon l'heur de leurs commentaires bibliques. Ils expliquaient les Livres Saints. Les scolastiques *lisent* l'*Organon*, la *Métaphysique* et les *Sentences*. La Bible ne leur sert plus qu'à fournir des *autorités*, *membra disjecta* dont la sève vivante est écoulée.

Il convient de citer ici une réflexion du R. P. M. d'Herbigny, s. j.[4]. Elle est plausible et fort croyable : « (L') instruction intellectuelle (des étudiants d'alors), dit-il, ne se sépare pas de leur

---

1. S. Gregor. Naz., *Oratio 41 in Pent. XI*. Cf. Card. Mercier, *La vie intérieure* (1919) p. 379, et toute la discussion, p. 398 note.

2. Duns Scot, 1. d. 17 ; 2e d. 27 ; 4e d. 16, cf. Bertoni. Duns Scot, p. 236 sq.

3. S. Bonav., I, dist. 14, art 2. concl. — *Brevil.* pars V, cap. I. — *Itinerarium*, cap. V. — Bien que l'influence de S. Bonaventure *a*) soit sensible sur l'un (au moins) des auteurs compilés par Thomas a Kempis, cependant l'Imitation n'a du Christ Seigneur que la conception extrinséciste que discute notre texte et qui caractérise la « Dévotion Moderne ». Cf. Pourrat *op. cit.*, II, chap. IX — *a*) P. Symphorien, o. m. cap. L'influence... de S. Bonav. et l'Imitation... *Et. Franc.*, tt. XXIII, XXIV.

4. M. d'Herbigny, s. j., *La Théologie du Révélé*, nos 152, 173..

formation spirituelle... Le maître d'Université sacrifie, dans sa chaire de professeur, les applications ascétiques que les Pères prodiguaient... (Il élimine de son cours la piété comme (il fait) la littérature). Il peut omettre les exhortations puisque tout à l'heure, dans la chapelle voisine les étudiants les entendront à côté de lui ou (même) de sa propre bouche ».

Ce complément de piété à fournir par le prédicateur à l'auditoire du lecteur, des maîtres comme Saint Bonaventure et Saint Thomas et quelques autres, sans doute y ont astreint leur zèle. C'étaient des saints, épris du Christ, et qui volontiers, le pouvant, passaient de la chaire à l'ambon. Tous les maîtres le faisaient-ils ? Atteignaient-ils tous les étudiants, futurs docteurs des peuples ?...



En tout cas, même des saints, les exemples passent, les écrits demeurent. Les disciples commentent les écrits plus que les actes ; ils ne tardent pas à concevoir la réalité à travers la description analytique qu'en a laissée le maître[1]. La catéchèse devient purement littérale ; l'Esprit en étant régulièrement sous-entendu, l'auditeur oublie de l'y insérer. On enseigne la loi, on oublie la grâce. Le message de vie, apporté par Jésus aux petits et aux pauvres, se condense dans les plénières formules lapidaires, aussi abstraites que véridiques, de cette « grammaire de la religion » qu'on inculque aux enfants de la première communion, en même temps que la grammaire de la langue, les quatre règles et la nomenclature des départements.

Ce concept de la religion inspire à son tour une philosophie de la grâce où la paternelle et prévenante tendresse de Dieu devient suspecte à l'homme qui craint de la voir abuser de cette liberté filiale qu'elle opère en Lui. Dieu n'est plus le Père, mais un despote à l'asiatique dont il faut redouter les arrêts aussi équitables qu'arbitraires et les déjouer par une habile casuistique. Le

1. « Ce moment (où Bossuet arrivait à l'âge d'homme) est le triomphe de la Renaissance... (Sans parler de) ce courant de morale stoïcienne qui depuis la fin du XVI[e] siècle se continuait d'une façon assez forte pour que Pascal et Malebranche vissent encore dans Sénèque et dans Epictète les deux plus puissants ennemis de la religion... A. Rébelliau, *Bossuet* (1922) p. 18 ; et plus loin : (Bossuet poursuivait dans le quiétisme) l'effacement de la personne de Jésus-Christ au profit d'un Dieu vague qui n'aurait plus besoin d'être le Dieu personnel de l'Évangile... p. 173.



prêtre ne cherche plus en soi la Présence du Christ ; il ne la perçoit plus, il n'en instruit plus son peuple. Les fidèles ignorent de plus en plus que leur incorporation au Christ mystique, et leur *action* par l'Esprit-Saint est la vérité même du christianisme, et que la manifestation de Jésus à ses disciples est promise à la loyauté de leur obéissance et de leur foi.

Ils se détournent donc d'une religion toute extérieure où les secrets instincts, où les besoins de leur âme *naturellement chrétienne* ne sont plus satisfaits : certains se tournent vers les occultismes hétérodoxes. Ceux qui gardent la foi au Christ s'éloignent pourtant de la communion eucharistique qui pour eux n'a plus de sens que celui d'une dévotion, dont la fréquentation encore est embarrassée de prohibitions et de règlements. Peu de personnes en restant capables, comme aux jours de Samuël, *la parole de Yahaveh devient rare et la vision* (de Dieu) *peu fréquente* [1]. Bien plus, un temps d'approche où tout appel à une expérience intime est suspect : Le mot du Psalmiste : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux* [2], ne s'entend plus sans glose réticente.

Aux yeux des croyants comme à ceux des incrédules, la caractéristique du chrétien « pratiquant » sera l'abstinence du vendredi, l'assistance dominicale à une basse messe. Ce formalisme a remplacé le dynamisme qui exaltait Saint Paul : *L'Évangile est une force divine pour le salut de tout homme qui croit... En lui est révélée une justice de Dieu qui vient de la foi* (reçue) *et est destinée à la foi* (vécue) *selon qu'il est écrit « Le juste vivra par la Foi* [3]. »

Nous pouvons d'ailleurs comprendre par l'histoire comment les contemporains de l'Humanisme et de la Réforme ont été entraînés à cette restriction littéraliste du christianisme et à l'estimer un progrès, et sans ignorer la complexité des causes, en donner un bref aperçu.

Par réaction contre le fidéïsme luthérien, les docteurs de l'ascétisme catholique ont tendu à accentuer son fondement rationnel, sa discipline rigide, ses pratiques méthodiques, jusqu'à l'identifier au stoïcisme, mais baptisé [4] ; et par réaction contre le prédestinatianisme de Calvin puis de Baïus, dont la paternité faus-

1. I Reg. 3 [1]. *(Touzard).*
2. Ps. 33 [9].
3. Rom. 1 [16].
4. *Stoïcisme divinisé,* définition du christianisme par le pasteur Vinet, cité par V. GIRAUD. *La vie héroïque de Blaise Pascal* (1923) p. 13.

sement s'imputait à Augustin et au thomisme, les théoriciens de la grâce actuelle, avec plus de sens de l'opportunité que de puissance philosophique, faisaient plus large la part de l'homme dans son salut — il ne s'agissait plus, hélas ! de sainteté — et moindre celle de Dieu.



Ainsi on était amené à transposer de l'ordre logique dans l'ordre des réalités historiques et concrètes la distinction de la nature et du surnaturel [1]. La nature est considérée comme consistante indépendamment de sa gratuite élection à la filiation divine dans le Christ.

Un concept abstrait devient la règle de la vie humaine. Son Dieu n'est plus uniquement le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ et notre Père, mais principalement l'Être suprême, l'Acte pur des philosophes et des savants, le Créateur et le Rémunérateur, et accessoirement le Dieu paternel révélé par Jésus.

Sa religion est une religion *naturelle*, heureusement supplémentée par une subséquente addition surnaturelle. L'adoption n'entre plus dans le dessein primordial de Dieu ; et cette adoption miséricordieuse, de libre et gratuite qu'elle est de la part de son Auteur, finit par être conçue comme presque facultative et accessoire pour son bénéficiaire. Dès lors l'homme peut avoir de Dieu une connaissance indépendante, non seulement de toute Révélation *extérieure*, mais de la grâce *intérieure* ; il peut pratiquer par l'activité de ses facultés, des vertus qu'on appellera *naturelles* [2], comme si, de ce qu'elles sont privées de mérite surnaturel, il résultait qu'elles fussent soustraites aux paternelles sollicitations de la grâce actuelle et sorties de l'ordre historique existant, dans

1. Je ne puis reprendre ici la démonstration de ce fait, que j'ai établie dans un précédent article : *La Pensée franciscaine* (*Fr. Fr.*, tome VII, pp. 14 sqq et notes). En théorie, dociles aux définitions de l'Église, tous les théologiens sont d'accord ; c'est quand d'explicite la doctrine devient implicite que se produit cette transposition du notionel au réel, et qu'on pense et agit *comme si* l'ordre naturel était historique et l'ordre surnaturel hypothétique.

2. Cf. sur l'emploi du mot *naturel* : Card. MERCIER. *La vie intérieure*, p. 484 et sq. — Et de ce gauchissement de la pensée théologique qui d'un acte *non peccamineux* a fait un acte *naturel* — la grâce étant un élément *intégrant* du concours général providentiel dans l'ordre historique présent, cf. *Fr. Fr.* VII, p. 14 n [3] —, voyez un autre exemple dans l'interprétation de VATIC., *de Fide*, can. 3 (Denz-Ban., 1812) touchant les « interna Spiritus Sancti auxilia ».

lequel le Christ est Tout, la Vérité, la Voie, la Vie, la Cause multiple de toute sanctification, la Pierre d'angle et la Clé de voûte, le Centre de toute l'œuvre divine, le Chef sous lequel tout doit se résumer, l'A et l'Ω.

Il est hors de conteste que ces distinctions sont indispensables dans l'École et que sans elles il eût été difficile de défendre la Vérité catholique contre les entreprises de l'hérésie. Moins que personne, l'auteur du présent article songe à le nier. Il regrette simplement, car il a constaté les ravages de cette invasion dans la piété des fidèles, que ces abstractions aient passé de la spéculation des docteurs dans la pratique des ascètes, et qu'on ait offert aux rachetés du Seigneur Jésus un christianisme d'où le Christ était éliminé sinon totalement, du moins de la place unique et centrale que lui confère son rôle.

Qu'il restât toutefois des chrétiens et même des directeurs pour qui l'ascétisme continuait de s'établir en fonction de la christologie, le fait est, grâce à Dieu, certain. Mais ces tenants de la tradition n'avaient pas l'audience de leur siècle. Ils faisaient dans le monde des spirituels figure d'originaux, à qui l'on concédait, comme une marotte inoffensive, leur doctrine « christocentriste [1] ». Ils étaient classés dans l'école désuète des augustiniens, des bonaventuriens, des bérulliens. Le grand courant de la piété contemporaine passait loin d'eux.

Mille et mille ouvrages, annoncés par les *voies* de la publicité moderne, célébrés dans les revues religieuses par des docteurs en renom, conseillés, lus, relus, édités avec profit pécuniaire, propageaient à l'encontre la doctrine en vogue. Ils n'étaient pas tous d'égale valeur, ni d'égale consistance ; mais tous de même inspiration, fondés sur les postulats d'un moralisme philosophique.



A celui de mes lecteurs dont la pensée ici répugne le plus à cet exposé de la mienne, j'en pourrais citer un, qui lui paraîtra typique et peut-être le convaincra.

Son auteur est représentatif : il est moine, il est prêtre, il est Cardinal de la Sainte Église. Son œuvre ne l'est pas moins : elle

1. Dans son *Histoire* LITTÉRAIRE *du sentiment religieux*, M. H. BRÉMOND badine agréablement autour du sujet ; mais il avait deux recevables excuses à n'en pas voir la profondeur (Tome III. L'École Française).

se propose de décrire *l'objet et le but de la vie religieuse*[1], école de la perfection du catholicisme, sous forme de considérations autobiographiques adressées à des amis romains ou anglicans, dans quelque cent-soixante pages in-seize. Toute la doctrine en est finalement ramassée en cinq pages qui forment la conclusion du livre.

Dans ce résumé qui présente la synthèse de la spiritualité de l'éminent auteur, depuis son germe qui est *la connaissance de soi*, jusqu'à son épanouissement qui est *l'union mystique*, NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST *n'est pas* NOMMÉ. Et non seulement Il n'est pas nommé, mais Il n'y est pas même sous-jacent. Il n'y trouverait pas sa place : car cette doctrine d'un chrétien est si bien fondée, si logiquement déduite et liée, si compacte, qu'on n'y voit pas une fissure par où pourrait s'y insinuer le Christ, s'y insérer son Nom, s'y produire son action.

A vrai dire, le livre est moins étonnamment avare de prononcer ce Nom hors duquel il n'est point de salut. Qu'on y prenne garde cependant : jusqu'au chapitre XX, soit à la page 119, le Christ n'est invoqué que quatre fois : deux fois à la faveur de citations ; une fois dans une clause de style, une fois enfin pour appuyer de son autorité la nécessité de la prière. Mais la conclusion donne le ton du livre : nous pouvons être sûrs qu'aux chapitres XX et XXII, la notion du Christ reste, comme disent les habiles, « extrinséciste et anthropocentriste » ; et de nouveau le chapitre XXIII ne le mentionne plus.

Qu'aurait dit Saint Bernard de ce livre « chrétien ? » [2]

Un fait pourtant eût été plus douloureux encore au cœur du grand moine de Clairvaux : la constatation que des recenseurs qui ont prôné ce livre, il ne s'en trouvait pas un pour remarquer tout haut que le Christ en était absent.

Il ne s'agit pas, on le suppose bien, de suspecter ni la foi, ni la dévotion personnelle de l'auteur envers Jésus ; mais de sonder la tendance du christianisme à l'époque pour laquelle il témoigne. Son livre n'est qu'un type où s'accusent plus nettement les traits de milliers d'autres, traités, méditations, biographies, qui tous nous amèneraient à cette conclusion : d'une spiritualité qui a cessé d'être enseignée en fonction de la christologie.

***

1. *Religio Religiosi*, Desclée 1919.
2. Si scribas, non sapit mihi, nisi legero ibi Jesum. Serm. 15, *Super Cantica*, (circa med.).

Qu'on nous permette de ne pas nous en tenir à la citation d'un seul livre, même typique. Nous donnerons en exemple deux autres ouvrages que nous n'hésitons pas à reconnaître excellents, sauf ce point débattu. Ce sont deux SOMMES de la vie surnaturelle, composée l'une par un jésuite, l'autre par un sulpicien.

Pour le R. P. Ch. de Smedt, bollandiste [1], Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa Personne, son amour, sa Passion, trouvent leur juste place au chapitre II de l'art. II de la sous-section III, section Ire de la deuxième partie de son Traité, comme preuve de la bienveillance de Dieu pour nous. On croit rêver en voyant relégué dans une note de la p. 393, le fait qui pour Saint Paul, Saint Jean, Saint Augustin, est le fondement même de la vie chrétienne, savoir l'imputation des mérites du Christ. Ce n'est pas que l'auteur, si vraiment *homme spirituel*, taise avant cet endroit le nom de Jésus ; il en parle notamment à propos du pardon du péché et de la miséricorde de Dieu. Mais SA SPIRITUALITÉ N'EST PAS BASÉE SUR LA CHRISTOLOGIE ; bien plus dans un *Appendice* au chap. II de la Ire partie, il combat *ex professo*, encore que par des arguments peu efficaces, la manière *christocentriste* de comprendre la vie chrétienne qu'il a trouvée enseignée par *certains auteurs pieux*, nommément Mgr Gay.

Monsieur Tanquerey, dans son *Précis de Théologie ascétique et mystique*, traite au § II du chap. II de sa Ire partie, du *Rôle de Jésus dans la vie chrétienne*. Pas plus que dans sa théologie dogmatique, la fonction CAPITALE du Christ, d'ailleurs excellemment exposée, ne lui paraît capitale. Le rôle de Jésus placé entre Dieu et l'âme, apparaît manifestement comme secondaire, analogue, quoique supérieur, à celui de la Sainte Vierge et des saints. Et la *dévotion au Verbe incarné*, qui y est recommandée, reste extérieure : elle n'y est pas fondamentale.

Comment, instruits de cette sorte, les fidèles du Christ eussent-ils été capables de *prendre conscience* des réalités foncières de leur vie de grâce, l'incorporation, l'inhabitation, la manifestation, puisque la connaissance de ces réalités ne leur en était pas ouverte [2] ?...

***

1. *Notre vie surnaturelle*, 2 vol. Dewit, Bruxelles, 1912.

2. Il faudrait ici indiquer comment la dévotion au Sacré-Cœur, qui *théoriquement* demeure une surérogation, ramène les âmes à une pratique plus exacte du christianisme, par l'action interne du Saint-Esprit. Le sens

Reconnaissons toutefois pour terminer notre exposé sur une plus consolante assertion, que cette époque d'ignorance et d'oubli semble toucher à sa fin [1]. Un large mouvement de retour aux sources scripturaires de la piété chrétienne, aux enseignements christologiques de Saint Jean et de Saint Paul ; d'attention aux conséquences ascétiques de la doctrine de l'incorporation et de l'inhabitation, s'est dessiné et affirmé, entraînant les âmes ravies vers les horizons plus lumineux et les plages plus salubres de la doctrine révélée, où le Père groupe ses adorateurs dans l'Esprit et la vérité.

A la religion extérieure et littéraliste qui prévalut aux deux derniers siècles, promet de succéder un renouveau du christianisme apostolique, pénétrant de sa caractéristique intimité personnelle les relations des disciples de Jésus avec leur Maître.

V

Il n'est pas malaisé maintenant d'imaginer l'accueil que pouvaient faire, au récit de ses expériences que leur apporte une Sainte Térèse, des théologiens imbus des tendances que nous avons dites, mais qu'il nous faut encore rappeler.

Ces tendances donc assignent, dans l'ordre ontologique et réel, à la fonction du Christ Jésus par rapport à l'homme, la place d'hypothétique nécessité qu'on lui découvre dans l'ordre logique quand on se met au point de vue d'une Incarnation motivée par le péché d'Adam.

Rien en théorie n'est nié ou seulement contesté de l'enseignement des Écritures ou des Pères sur le caractère d'intériorité de l'action divine [2] dans l'homme, — et si l'on pouvait employer

chrétien déborde les systèmes et les méthodes. Mais cette digression nous éloignerait trop de notre dessein.

1. Le succès des ouvrages de Dom C. Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, *le Christ dans ses mystères*, attesté par le chiffre du tirage et par les imitations, montre à quel point les âmes avaient faim et soif d'une doctrine foncièrement chrétienne. C'est aussi ce besoin qu'ont cherché à assouvir beaucoup de lecteurs de *L'Histoire*... de M. H. Brémond. La *Vie de Sœur Élisabeth de la Trinité*, carmélite de Dijon, a pour la même raison connu une diffusion considérable ; mais ce livre est avant tout un témoignage de la persistance dans le monde spirituel de la doctrine apostolique, puisque cette *vie* n'est qu'un reflet de l'enseignement d'un saint et éminent religieux dominicain.

2. Interior *influxus gratiae*. S. Thom. 3, qu. 8, 6.



le mot, sous la réserve expresse de l'origine de la grâce qui est créée de Dieu et infusée *comme du dehors* — de son immanence au sujet de son opération.

Mais le divorce est consommé entre la spéculation théologique — la christologie — et l'ascétisme.

Dans ce domaine pratique, la gratification de l'homme n'est point expressément rapportée à son incorporation au Christ-Jésus. La comparaison johannique de la vigne, la comparaison paulinienne du Corps, n'inspire plus l'attitude du fidèle à l'égard de Celui dont il reste néanmoins le rameau et le membre, vivant de son influence, de son Esprit, de sa Vie.

Jésus est présenté à l'ascète comme le modèle absolu des perfections humaines [1] ; comme la cause méritoire des grâces qui nous permettent de l'imiter. Et certes ce point de vue est vrai ; mais il est incomplet. Combien plus véridique et profond et pratique celui d'un Saint Augustin ou d'un Cyrille d'Alexandrie, par exemple, qui nous montrent le Christ *agissant* son fidèle par le dedans pour le modeler sur soi, pour se le conformer ; et non proposé du dehors comme un exemplaire simplement plus parfait que les autres : *nec talis quales sunt qui extrinsecus operando exhibent ministerium* ; *sed talis ut det etiam intrinsecus incrementum* [2].

Les maîtres de la spiritualité moderne sont donc portés soit à oublier, soit à négliger [3] complètement les magnifiques promesses du Seigneur Jésus à ses disciples : « Celui qui garde mes commande-« ments, celui-là M'aime, et qui M'aime, mon Père L'aimera, et » Nous viendrons à Lui, et Nous Nous ferons chez lui une demeure ; » et : JE ME MANIFESTERAI A LUI ».

Qu'une Sainte Térèse présente à leur examen les expériences

1. De ce point de vue, aucune différence entre la doctrine du P. Rodriguez et celle du P. Lallemand. Cf. *Études* (s. j.), 20 janvier 1921, pp. 133 sqq.

2. S. Aug. *Tract. in Joan.* LXXX — *De peccatorum meritis et remiss.* lib. 1, cap. 9 nº 10 (M. L. 44, 114) R. de J. nº 1715. Plus expressément encore S. Cyrille d'Alexandrie (R. de J. 2080) Non enim, pictoris instar, Spiritus divinam substantiam in nobis depingit, quasi ipse alienus ab ea esset ; neque hoc modo ad similitudinem Dei nos ducit ; sed ipse qui Deus est et ex Deo procedit in cordibus se recipientium, tanquam in cera, sigilli instar, invisibiliter imprimitur per sui communicationem et similitudinem naturam ad exemplaris pulchritudinem repingens et Dei imaginem homini restituens. Cf. aussi, *ibid*, nºˢ 2063, 2099.

3. Il me serait possible de citer ici un mot caractéristique du regretté P. A. Poulain (février 1903).

étranges [1] qui se greffent sur ses rapports avec le Seigneur, ils ne sauront pas plus qu'elle-même discerner ce qui est réalisation normale de sa foi de chrétienne, de ce qui est en elle charisme exceptionnel destiné à accréditer la Réformatrice et la Fondatrice. Et ayant perdu la connaissance des sources apostoliques, ils puiseront leurs principes de discernement dans les écrits de Denis, le pseudo-Aréopagite, qui est dans cette matière la grande autorité, comme l'est Aristote en matière physique et métaphysique. Nouveau triomphe de la pensée grecque et païenne.

Ainsi s'introduit dans l'École une nouvelle division de la théologie pratique, celle-ci déjà opposée à la spéculative. On connaissait la théologie morale et la théologie ascétique ; la première s'occupait, en gros, avec le concours de la casuistique, de l'observance des commandements ; son ambition s'arrêtait à la préservation de l'état de grâce ; la seconde visait à la pratique de la perfection par l'observance des conseils; et Saint François de Sales n'avait pas encore enseigné aux chrétiens vivant dans le monde que ses méthodes les pouvaient concerner.

On connaîtra désormais la théologie ascétique et la théologie mystique, basées sur une distinction du surnaturel en ordinaire et extraordinaire : car il était logique de distinguer un surnaturel ordinaire, qui s'adaptant à la nature — conçue comme ordre subsistant — la divinisât sans l'entamer ni l'effaroucher ; d'un surnaturel extraordinaire, moins commun et moins connu, moins utile aussi que suspect et dangereux. A la théologie ascétique de réglementer le surnaturel ordinaire ; d'autre part la théologie mystique maintiendra de son mieux, dans des cloisons méthodiques, les manifestations déconcertantes du surnaturel extraordinaire.



Pour tout dire, un autre élément intervenait qui commandait l'attitude des théologiens. Ils n'obéissaient pas qu'à des préoccupations de dialectique. Qu'il me soit permis de l'affirmer après l'Imitation et si l'on y tient, d'après elle : l'expérience leur manquait de ces voies. Toute l'histoire des saints [2] montre combien

1. Il ne faut pas oublier que dans les expériences de Sainte Térèse, les phénomènes *accessoires* (goûts, paroles, visions, extases) tiennent beaucoup plus de place que les théoriciens de la contemplation ne sont portés à le remarquer.

2. Imit. III, 31 [13] (I. 3 [24] — III, 4 [16]). Qu'on songe aux reproches d'une

sont rares les contemplatifs parmi les spécialistes de la spéculation. Les Saint Bonaventure, les Saint Thomas, les chancelier Gerson même se comptent entre les docteurs. Les autres maîtres apparaissent souvent comme des esprits desséchés et livresques. La connaissance expérimentale de Dieu et des choses de Dieu, la *sapience* au sens de Saint Paul, la *théologie* au sens des Pères, a déserté l'École pour les humbles retraites où des frères convers, où des moniales obscures, servent le Seigneur Christ dans la prière et le renoncement.

Ces hommes qui dissertent sur la nature de la distinction des Trois adorables Personnes dans l'unité de l'essence increéée ; sur le mode de présence du Saint Esprit dans l'âme juste ; sur la raison dernière de l'Incarnation... ; ont été détournés par leur formation et leurs études de la contemplation de l'auguste Trinité dans leur âme et mis en défiance contre toute manifestation intérieure du Christ et de son Esprit...

Et quand après de longues et minutieuses enquêtes — dont nous ne songeons certes pas à incriminer la prudence — ils sont contraints d'admettre la vérité et la transcendance des faits soumis à leur examen par les contemplatifs, ils se trouvent comme fatalement conduits à unir la double série des grâces *intérieures* de contemplation et des charismes *extérieurs* accréditant une mission, en un seul état spécifiquement distinct de l'état de grâce commun, et qu'ils appellent état mystique.



Le mot « mystique » n'était pas neuf ; mais les écrivains antérieurs au XVIe siècle qui l'avaient utilisé n'avaient pas pour autant distingué deux états dans la vie chrétienne, dont l'un eût été commun, ouvert à tous ; et l'autre privilégié, réservé *de droit* à une élite, fermé à la masse et qui eût été l'état mystique.

Ils connaissent la richesse, la largeur, la profondeur de la vie divine communiquée par le Christ à ses fidèles ; ils en expliquent les progrès, les degrés, les bienfaits, les beautés ; notamment ils enseignent à leurs ouailles, nous l'avons remarqué, que le terme terrestre de leur religion, prélude et gage du terme éternel, est une connaissance savoureuse et comme expérimentale du Christ,

Sainte Brigitte de Suède, d'une Sainte Catherine de Sienne, d'une Angèle de Foligno, et d'autres...

de la vie divine en eux, conforme aux promesses de l'Écriture, et que si tous n'y parviennent pas, la raison n'en est point à la nature réservée de cette connaissance, mais à l'incurie [1] de ceux à qui elle est offerte et qui lui préfèrent les biens caducs de leur exil.

Pour mettre ces merveilles secrètes, mystérieuses, à la portée des esprits et enflammer de leur désir les cœurs, ils emploient des images, des comparaisons, des symboles. A la suite de Saint Augustin et surtout de Denis-le-mystique [2], par qui les théories plotiniennes ont été vulgarisées, ils donnent à la connaissance intuitive dont ils parlent le nom de contemplation ; ils la qualifient de mystique. Le mot n'est pas mal choisi. Leur contemplation est surtout symboliste ; la liturgie et ses rites y tiennent une grande place ; et selon l'analogie du symbolisme qui saisit la chose signifiée sous la description du signe, ils disent mystique la contemplation qui pour eux atteint le *mystère*. Ils se réfèrent à leur *méthode d'exposition* bien plus qu'au *contenu exposé* qui est pour eux le christianisme connu, commun, traditionnel, mais total et poussé jusqu'à la sapience, le savoir savoureux promis par l'Époux à ses amis.

Il est absolument étranger à leur pensée de réduire, comme le font nos contemporains, le mot *mystique* à la désignation technique d'un état spécial ou de phénomènes spéciaux, posés *de droit* au delà de la voie commune à tous les chrétiens. Le P. Poulain lui-même en tombe d'accord, puisque cette restriction de sens, il l'a réclamée toute sa vie. Bien plus : Non seulement le mot ne présente pas ce sens restreint dans leur vocabulaire, mais l'état mystique ne leur est pas connu comme état, et la question controversée de nos jours, à savoir si cet état *est* ou *n'est pas* en série continue avec l'état commun ou ordinaire n'offre aucun sens pour eux. C'est en vain qu'on essaie de les tirer dans un parti ou dans l'autre.

Qu'on se reporte d'une part aux déclarations si explicites de Saint Bonaventure dans son *Itinerarium* [3] ; et d'autre part on

1. Imit., III, 31, 14.

2. Dans quelle mesure Denis est-il « symboliste », dans quelle mesure « mystique » au sens moderne du mot ?...

3. Cap. VII ; et aussi dans le *De Triplici via*. Ce n'est peut-être pas l'avis de mon savant confrère, le P. *Ephrem* LONGPRÉ : *La théologie mystique de S. Bonav.* A. F. H., vol. XIV. Mais il a loyalement signalé, pp. 63-65 (96-98) trop de textes qui font difficulté à son interprétation pour m'en vouloir de ne pas l'admettre.

arrive à la même conclusion par l'étude, sans parti-pris d'école, de la fameuse question LXXX de la 2ª 2ªᵉ. Le Docteur Angélique ne connaît point d'ordre ascétique et d'ordre mystique [1] ; mais une voie normale qui conduit jusqu'à la réalisation des promesses de la foi ; et par ailleurs des dons charismatiques. Or il semble qu'on puisse se fier sur ce point à l'accord des deux grands Docteurs, accord riche de nuances cependant, où conflue toute la tradition catholique des Augustin et des Denis, des Bernard et des Victorins.

On objectera, comme le P. Poulain, que Sainte Térèse est venue depuis et qu'elle a donné du sujet une classification définitive. Fin de non-recevoir que M. Saudreau n'a jamais admise et qu'il nous est loisible aussi de décliner.

Bien que la Sainte n'ait pas discerné explicitement ce qui dans ses expériences était de la voie commune d'avec ce qui était soit charisme fonctionnel, soit même faveur personnelle et incommunicable, et qu'en réalité elle n'eût pas à établir cette distinction ; on peut d'autant plus volontiers estimer qu'elle n'a pas voulu faire de SON *Chemin* la voie unique où tout le monde — j'entends le monde des contemplatifs — devrait obligatoirement passer, s'arrêtant aux étapes où elle avait stationné elle-même !... Ne s'est-elle pas défendu de cette prétention ? N'a-t-elle pas défendu ses filles contre ce qui pouvait leur être une illusion [2] ?

Nous avons, en second lieu, cessé de considérer Térèse comme un merveilleux astre erratique, apparu au ciel de l'Église comme un bolide sans généalogie. Nous avons retrouvé ses sources [3] et reconnu qu'elle n'est indépendante ni des auteurs qu'elle avait lus, ni des directeurs qui l'ont conduite ; et sans diminuer son autorité, ses attaches à la doctrine traditionnelle ou contemporaine nous la rendent plus familière. Nous concevons mieux la fortune de ses écrits par l'état de la théologie au temps où ils sont apparus.

Imaginons qu'aux spécialistes de la spéculation dont nous

---

1. Conclusion peut-être surprenante pour d'aucuns, mais droite, de Dom Louismet, *Vie Mystique*, p. 12, à laquelle le R. P. Garrigou-Lagrange ne semble pas contredire. Cf. *Vie spirituelle*, VIII, 3, p. 309.

2. Cf. *Chemin de la Perfection*, Avant-Propos ; chap. X., XII, XVI, la fin; *Château de l'âme*, 6ᵉ dem., ch. VIII ; 7ᵉ dem. chap. IV.

3. *L'Amour divin* : essai sur les sources de Sainte Térèse, G. Etchegoyen (Champion 1923), cf. p. 9 : influence prépondérante de l'esprit franciscain; p. 165, méthodes comparées franciscaine et jésuite.

avons décrit la culture et les tendances soit proposé un ouvrage de théologie mystique qui présente cet aspect de clarté, de facilité, ces divisions catégoriques et ces séparations aussi distinctes que les étages d'un palais, ils ne se demanderont pas s'ils ont affaire à un cas particulier, irréductible et incommunicable : cette facilité de réduction en tableau synoptique les charmera ; ils feront entrer d'un bloc cet exposé dans leur système et travailleront dès lors — non pas à comprendre la réalité exprimée par les autres « mystiques » — mais à réduire verbalement toute la matière à cette classification commode. Témoin Saint Jean de la Croix et ses *Nuits*.

Or en définitive l'autorité de la grande Térèse n'est pas en jeu ; elle n'est pas responsable des interprétations [1] que lui imposent les commentateurs contre son gré et contre son propre enseignement. En voulez-vous un exemple :

Ne dit-elle pas, d'accord avec tous les contemplatifs, que l'extase est une défaillance corporelle ? Le corps est alors incapable de soutenir l'effort de l'âme attirée par la splendeur divine ; mais peu à peu par l'accoutumance, par une sorte d'entraînement athlétique, la chair arrive à supporter, sans défaillir, l'excessive activité de l'esprit. Aussi les débutants sont plus sujets à cette faiblesse que les parfaits, les femmes que les hommes ; et l'on dit que la glorieuse Vierge Marie n'en souffrit jamais.

Cet enseignement catégorique et traditionnel n'empêche nullement les théoriciens de compter l'extase comme un état dans la série des états mystiques, entre l'union (*pleine*, spécifie le P. A. Poulain), qui d'après Sainte Térèse elle-même serait moins un état *(habitus)* qu'une perfection *(habitudo)* de la volonté, et le mariage spirituel, qu'il est si facile de réduire à la conscience de l'inhabitation de l'âme par la Très Sainte Trinité, promise aux chrétiens fidèles.



Non ! L'autorité de Sainte Térèse n'est pas en jeu, mais les préoccupations hellénistiques, plus ou moins conscientes, de ses

1. L'interprétation du P. A. Poulain diffère de celle de M. *Saudreau*, et toutes les deux de celle de *Dom V. Lehodey*, disciple immédiat de l'un et de l'autre. Personnellement je n'ai trouvé, comme je le noterai plus bas, que correspondance parfaite entre ses expériences et mes modestes *vues*.

commentateurs. On demande à l'expérience de la Réformatrice du Carmel — on la *sollicite* — de confirmer les théories de Plotin, de Clément d'Alexandrie, du pseudo-Aréopagite. Le point n'est pas de nous inscrire en faux contre ces théories d'une pensée « naturellement chrétienne » ; mais de regretter que des chrétiens n'aient pas songé à tirer de l'Évangile et des écrits apostoliques leur théologie des relations de l'âme avec son Dieu !

Il est invraisemblable le silence gardé par les mystiques de l'âge moderne au sujet des promesses faites par le Christ Jésus à ceux qui observent ses commandements.

Alors que Sainte Gertrude, je l'ai dit, prenant conscience de la présence de Dieu en elle, rattache spontanément son expérience à la parole du Seigneur ; jamais, à ma connaissance, ces princes de la théologie mystique, Sainte Térèse et Saint Jean de la Croix (pourtant théologien formé) [1] ne citent pour expliquer leur état les paroles si claires et explicites de Jésus en Saint Jean et celles de Saint Paul. A leur époque, la spiritualité n'est plus enseignée en fonction de la christologie, ni bâtie sur elle comme sur l'unique fondement.

Et — contre-partie dont la rigueur s'impose sans en être moins douloureuse — les exégètes qui commentent dans Saint Jean et dans Saint Paul les textes relatifs à la manifestation, à l'inhabitation, n'ont pas davantage la pensée d'en rapprocher les faveurs étiquetées mystiques par les auteurs spirituels.

Mais quand — pour le répéter ici — des auteurs se rencontrent, qui fidèles à la doctrine scripturaire et patristique de l'incorporation, négligent *de dessein formé* de parler spécialement des « états mystiques », et se bornent à inviter les chrétiens fidèles à se rendre dignes des promesses de leur Maître, on les classe dans une « école » de spiritualité qu'on signale à la défaveur des « spirituels à la mode »...

---

1. Trop tard pour en utiliser la lecture au profit de cet article, j'ai pris connaissance du *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* de M. Jean Baruzi (Alcan, 1924). D'une lecture forcément rapide, je n'ai pas tiré l'impression qu'elle modifierait ma position. Au contraire, la consciencieuse étude des *Textes* à laquelle se livre l'auteur, nous révèle un S. Jean de la Croix enseignant une union *terrestre* normale ; et qui soit par peur de sa propre pensée, soit par machination de ses éditeurs, voit amoindrir sa doctrine et étouffer *son secret*. (Cf. pp. 34 (30-33) ; 15 ; 62-65).

VI

Nous arrivons au terme de cette longue étude et à sa conclusion pratique. De tout notre travail, les pages qui vont suivre nous paraissent les plus utiles, importantes et vraies ; à ce point que nous n'avons écrit le reste que pour les justifier. Nous croyons qu'elles en découlent droitement ; cependant, quand même ou dénierait à notre démonstration toute valeur historique et psychologique et que l'on contesterait la solidité de ses bases, la vérité de ses allégations et la logique de son enchaînement, nous prierions encore qu'on les examinât à titre d'hypothèse indémontrée, mais peut-être féconde.

Qu'il nous soit permis de le dire, tel a été notre procédé : nous avons d'abord connu les faits, puis constaté l'impossibilité de les expliquer par les théories courantes, dont le principe nous est enfin apparu identique sous l'antagonisme des conclusions. Les nécessités du ministère nous obligeant à tenir une conduite, prudente sans prendre parti entre les systèmes, la poussée des faits, les besoins des âmes, nous ont ramené en face des promesses du Seigneur Christ[1]. Ce que nous osons appeler une EXPÉRIENCE vaut, à nos yeux, quand même l'explication que nous en avons tentée et vérifiée serait contestée et contestable.

Nous estimons cette explication solide et juste. Ce n'est toutefois point l'intention de substituer une théorie — notre théorie — à d'autres théories, ni de rendre vain le travail de nos devanciers, qui nous a fait entreprendre le nôtre. Nous avons moins en vue l'avancement d'une science spéculative que l'avancement des âmes dans la science des Saints. Si pourtant l'hypothèse que nous soumettons à l'examen des habiles, d'une part cadre avec les faits, — avec le grand nombre des faits ; que d'autre part elle éclaire les difficultés ou diminue les controverses que suscitent les autres explications des mêmes faits, n'est-ce pas suffisant pour lui mériter l'attention ?

Pour procéder par ordre, nous considérerons d'abord la solution simple et spontanée offerte par cette hypothèse aux questions soulevées par les hypothèses antérieures ; la voie ainsi

1. Notre gratitude nomme ici le P. A. NOUVELLE, dont les *Méditations sur l'Évangile selon S. Jean* (Bloud 1911) nous ont ouvert la voie.

frayée, nous verrons son accord avec les faits. Rappelons en peu de mots nos positions.

***

D'après l'Écriture — nous croyons l'avoir démontré — la religion établie par Notre-Seigneur Jésus-Christ comporte entre le Chef et les membres du Corps mystique une réciprocité de connaissance et d'amour dont la conscience est la règle à sa perfection ; et qui se caractérise par une intimité analogue à celle qui unit Jésus à son Père, savoir directe, réelle, profonde, de personne à personne ; non pas seulement dans la splendeur de la vision terminale — puisque cela est l'objet même de notre croyance et de notre espoir, — mais déjà durant l'épreuve terrestre, alors que nous cheminons parmi les ombres de la foi, soutenus par le désir de la récompense.

Cette intimité est l'objet des PROMESSES de Notre-Seigneur : « *Si quelqu'un M'aime,... Je me manifesterai à Lui ;... Mon Père L'aimera, Nous viendrons à Lui ;... Nous Nous ferons chez lui une demeure...* »

Nous avons reconnu dans ces promesses un fait, une connaissance du fait, une conscience du fait :

Le fait, c'est que Dieu habite dans le fidèle du Christ. Ce fait est donné ; il est le même en tous et pour tous : il est l'œuvre de l'Esprit-Saint dans le fidèle justifié.

La connaissance du fait est pour tous ; elle devrait être en tous ; l'enseignement du catéchiste doit l'introduire dans l'esprit du fidèle, pour qu'elle y soit la base de toute sa vie, dogmatique, liturgique et morale.

La conscience, c'est-à-dire la connaissance intuitive, immédiate, intérieure de cette Présence, Saint Paul nous laisse bien entendre qu'elle n'est que d'une élite ; mais c'est question DE FAIT et non DE DROIT ; car à tous ceux qui veulent poser la condition, elle est promise : Je Me manifesterai.

Nous avons déterminé que cette manifestation de Jésus à son fidèle ne pouvait être qu'un exercice particulier et très élevé de la foi ; qu'elle participait de cette foi sa certitude, comme aussi son obscurité et sa spiritualité : qu'à ce dernier titre, elle ne contenait rien d'indigne de Dieu, rien de dangereux pour l'âme.

***



Or à remettre ainsi sur son fondement scripturaire la théologie qu'on appelle mystique et qui consiste, de l'aveu unanime des contemplatifs et de leurs commentateurs, dans une connaissance expérimentale de Dieu, ne voit-on pas s'évanouir les sujets de controverse qui divisent les écoles et qui ne sont, comme dans toutes les controverses entre catholiques, que des questions mal posées ?...

N'est-ce point en premier lieu un avantage appréciable de pouvoir établir sur la base certaine des écrits apostoliques et non sur quelques accommodations douteuses de l'Ancien Testament, toute cette importante partie de la vie chrétienne qui comprend les rapports intimes de l'âme avec le Christ-Époux ?...

Ne voit-on pas ensuite immédiatement que la question de *vocation* à la contemplation est dirimée par la promesse de Notre-Seigneur qui est adressée à TOUS ceux qui l'aiment, à TOUS ceux qui veulent garder son commandement ?... On se trouve en présence d'un appel de même portée universelle que l'appel à la vie parfaite et dont la réalisation restreinte ne diminue pas l'universalité : la rareté *de fait* de la réalisation des promesses du Seigneur ne devant pas faire conclure à leur nature d'exception, à leur restriction *de droit* à une élite de privilégiés.

La distinction entre ordre ascétique et ordre mystique tombe de soi, avec toutes les discussions qu'elle suscite : sur sa valeur ; et celle-ci supposée, sur la détermination des frontières entre un ordre et un autre ; sur l'existence d'une contemplation acquise, prélude *naturel* de la contemplation surnaturelle et infuse ; sur la possibilité d'une préparation utile à la contemplation mystique...

Signalons encore, sans y insister, que les difficultés spéculatives élevées à l'occasion du fait certain que l'Humanité Sainte reste l'objet de la contemplation ne subsistent pas, lorsqu'on garde dans l'esprit et pour ainsi dire dans l'oreille la parole de Jésus : qui me voit, voit mon Père ; et que les discussions touchant le rôle de l'Esprit-Saint et de ses dons s'apaisent, devant les définitions si claires de son activité données par le divin Maître et qu'il faut rapporter ici comme en leur propre lieu.

En soumettant aux hommes compétents ces brèves indications, nous ne pensons aucunement que toutes les recherches des théologiens de la mystique, leurs études et leurs dissertations sur les principes élicitifs et les modes et les degrés de la contem-

plation infuse sont désormais inutiles et périmées. Nous avouons humblement devoir beaucoup à leur enseignement ; puissions-nous leur rendre à notre tour, en leur suggérant ce point de vue scripturaire, une partie de ce qu'ils nous ont donné.

***

Féconde à l'égard des difficultés théoriques, cette hypothèse s'accorde-t-elle avec les faits ?...

La parole devrait être non aux théoriciens, mais aux âmes favorisées. Ces âmes sont en nombre bien plus grand que ne permettent de le soupçonner les descriptions des livres. Dès qu'on s'est réduit à ne rechercher dans l'expérience des âmes que la réalisation de la promesse divine, à savoir la manifestation du Seigneur-Jésus, aussitôt on reconnaît que cette grâce d'intimité avec le Bon Sauveur, sans cesser d'être excellente [1], est familière, normale, parmi les chrétiens loyaux et généreux. La familiarité de Jésus n'effraie pas, étant inscrite dans l'Évangile [2], comme effraient les faveurs dont les noms figurent dans les traités hermétiques et réservés.

Lorsqu'elles ont passé l'âge où la lecture des descriptions livresques suggère la sensation du fait décrit — comme parmi les étudiants en médecine l'étude de la pathologie éveille les symptômes de tous les maux — les âmes expérimentées n'éprouvent à l'égard de ces descriptions qu'une attitude intimidée et dubitative. L'humilité, qui déjà les porte à se défier de leur grâce, leur interdit aussi de ne pas croire sur parole les savants hommes qui dissertent si pertinemment de cet obscur sujet. Comment dès lors oseraient-elles contester l'exactitude de leurs descriptions ? D'ailleurs ces descriptions sont-elles inexactes ? N'est-ce point elles qui se trompent ?... Ainsi les gens d'un pays, qui

1. Le R. P. A. Tesnière, *Commentaire du décret du 20 décembre 1905* (sur la communion fréquente) 1906, se plaint de voir mépriser l'état de grâce « qui n'est pas un simple pis-aller, un état vulgaire à tolérer faute de mieux... » C'est qu'en effet on n'y voit plus la participation à la vie divine, mais négativement la carence du péché mortel. Semblablement la « manifestation » est une grâce d'autant plus sûre et précieuse qu'elle est offerte à tous, et non un privilège réservé. Que Jésus soit mort pour tous, n'est-ce pas pour chacun l'assurance qu'il peut répéter sans faillir : Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me (Gal. 2 [20]) ?

2. D'autant que l'occasion ordinaire de cette « manifestation » est une rencontre eucharistique.

lisent dans un roman ou une géographie la description de lieux qui leur sont familiers, n'osent ni la désavouer ni s'y reconnaître. Tous les traits sont exacts ; à l'ensemble pourtant il manque le sens de la réalité.

En attendant que d'autres daignent, comme nous l'avons patiemment fait, confronter l'hypothèse au réel, essayons de la justifier par son accord avec les faits admis.

Elle établit une division plus nette et facile, entre les grâces toute INTÉRIEURES de la connaissance expérimentale de Dieu par l'âme — et les faveurs EXTÉRIEURES que nous avons dénommées charismatiques : celles-là sont une réalisation de la foi, un développement de la grâce habituelle, et tiennent à la sanctification de l'âme qui les reçoit ; celles-ci, publiques de leur nature, sont ordonnées à accréditer la mission de leur bénéficiaire ; en soi, ces dernières s'apparentent aux charismes ordinaires conservés dans l'Église, comme le sacerdoce ; si elles en diffèrent par leur collation extraordinaire, leur exercice doit pourtant rester soumis à l'ordre hiérarchique.

Cette distinction établie, les difficultés d'assimiler la réalisation des promesses du Seigneur avec les expériences des contemplatifs nous semblent disparaître :

Débarrassée en effet des phénomènes extérieurs qui de l'avis de tous ne lui sont pas essentiels, la contemplation est décrite comme une connaissance expérimentale de Dieu, soit une sensation d'espèce particulière dont le terme est une Présence spirituelle, affirmée DIVINE par la foi. Au degré infime de la contemplation, cette Présence est reconnue celle du Seigneur Jésus ; au degré suprême, elle se révèle être celle de l'adorable Trinité [1].

C'est notre humble, mais ferme avis, qu'il y a coïncidence exacte entre les faits constatés et les faits promis ; de part et d'autre, manifestation du Seigneur Jésus — inhabitation de la Trinité Sainte ; l'ouvrier divin de cette œuvre étant l'Esprit-Saint.



Nous avouons sans ambages qu'il nous en a coûté d'abandonner l'édifice savant de nos maîtres. La simplicité de notre équa-

1. C'est à quoi se résume l'expérience de Sainte Térèse, si on la dégage des goûts et des visions. cf.: *sur la Présence de Jésus* : *Vie*, ch. IV, X; *Château*, Ve demeure ; *présence habituelle*, VI dem. chap. VII — *Sur la Présence de la T. S. Trinité*, *Château*, VII dem.; *Vie*, fin du ch. XVIII (?).

tion nous la rendait suspecte. Nous acceptons la note d'outrecuidance que nous décerneront tous ceux dont notre hypothèse dérange les habitudes et ruine les constructions. Encore une fois nous prions qu'on examine les faits sous ce jour ; et non point qu'on nous approuve. Notre humble personne n'est pas en cause.

Essentiellement donc, la contemplation est une sapience, un savoir savoureux, dont le terme est la Présence divine dans l'âme. Les phénomènes de quiétude, de jubilation, de blessure d'amour et autres sentiments ; de ligature plus ou moins complète et d'extase ; les purifications passives du sens et de l'esprit ; restent EXTÉRIEURS à cette contemplation essentielle. Ils peuvent ou non s'y annexer, s'y greffer — c'est l'aveu de tous les contemplatifs. A plus forte raison diffèrent de la contemplation, les apparitions TOUJOURS suspectes, les paroles, les visions, les cérémonies symboliques de mariage ou d'investiture[1].



Involontairement nous restons impressionnés par l'assurance de nos maîtres. L'un d'eux — celui qui de nos jours a donné le branle au renouveau des études mystiques — raille doucement un émule de savoir avec précision que sur la voie mystique, la station *Ivresse* se trouve entre la station *Quiétude* et la station *Blessure d'Amour*. Il a raison ; et pourtant il ne résiste pas lui-même à la tentation de fixer les étapes du rectiligne itinéraire des contemplatifs. Il n'y marque que quatre arrêts ; mais, pour me servir de sa métaphore, c'est que son train est un rapide et brûle les stations secondaires.

Or, de ces quatre étapes, la première, appelée *quiétude*, est reconnue comme *l'état foncier, permanent*, de la *théologie mystique*, auquel revient l'âme quand cessent les grâces passagères énumérées ensuite[2]. Cette quiétude est comme le tissu uniforme où sont brochées, en dessins plus ou moins somptueux, les faveurs d'union ou d'extase ; elle est décrite : une sensation spirituelle de la Présence de Dieu. Qu'elle soit vraiment un état, il nous est facile de le concéder ; mais si l'union, qualifiée *pleine*, et

1. *Château*, VI dem., ch. VIII. Les suavités et les aridités ne sont ni caractéristiques d'un état, ni particulières à la contemplation. S. IGNACE. *Exercices*, 1re sem., Règles de discernement des esprits.

2. Sainte Térèse, *Vie*, ch. XX ; *Château* VII, ch. IV.

l'extase, *défaillance corporelle*, sont des faveurs passagères, pourquoi en faire des états, et des étapes vers le terme de la voie mystique qu'on appelle mariage spirituel ? Ce mariage spirituel, on reconnaît qu'il n'est lui-même qu'une faveur transitoire, mais qui introduit dans un état, stable enfin et permanent, l'*union transformante*, que caractérise, nous en retenons l'aveu, l'expérience de l'union de l'âme à la Très Sainte Trinité. Nous avons relevé plus haut la coïncidence des faits. Mais leur classification, nous la reconnaissons par sa structure même, par l'inconsistance de ses termes, aussi arbitraire que les autres qu'elle prétend remplacer.

Elle est maintenant acceptée, même par les antagonistes de son inventeur ; car on croit qu'elle a pour soi l'autorité de Sainte Térèse.

Il faudrait prouver que la Réformatrice du Carmel a voulu tracer la voie universelle des âmes, et non pas décrire sur l'ordre de ses confesseurs son expérience personnelle, et pour le faire, aller contre son propos formel et son autorité dont on se réclame. Elle n'a raconté que sa vie, et sans y discerner la contemplation commune de ses grâces charismatiques [1].

Dans la série Térésienne telle qu'ils l'ont établie, ces mêmes auteurs se font ensuite une difficulté insurmontable d'insérer les deux NUITS de Saint Jean de la Croix. Que sont au juste ces deux Nuits ? Quelles relations ont-elles avec l'état mystique ? Doit-on mettre l'une en préface à la « *quiétude* », l'autre à l'« *extase* » ?... Ne sont-ce pas aussi des vues *personnelles*, irréductibles aux expériences de Sainte Térèse ?... Ne sont-elles pas une théorie scolastique du renoncement, de l'élémentaire et indispensable renoncement évangélique ?... Et le contenu, stylisé, de l'œuvre de Saint Jean de la Croix diffère-t-il sensiblement [2] de celui du *Manuel des âmes intérieures*, où le P. Jean Grou, jésuite français, d'une autre culture que le carme espagnol et d'un esprit concrété, si je puis le dire, par un long séjour en Angleterre, parle sans artifices d'un sujet fort relevé ?...

***

1. Voir les références, *suprà*, p. 242 [38], n° 2.

2. Le P. A. Poulain rejette cette interprétation, pour cette raison *à priori* qu'elle n'expliquerait pas la réputation de S. Jean de la Croix. Cependant elle est celle du P. Maillard s. j. 1694 ; du P. Ludovic de Besse, o. min. cap., 1883 ; du R. P. Chocarne, o. p. 1891 ; du R. P. Vallée, o. p. 1892 ; de l'abbé Calaber, 1904, etc...



C'est en effet le contenu des textes qu'il faut confronter aux faits et non la lettre des uns à celle des autres. Le découpage et l'agencement, toujours arbitraires, des citations, et les discussions de principes, ne serviront de rien à la sanctification des âmes. Tandis que les doctes dissertent entre eux de questions subtiles [1], l'instruction du peuple est délaissée à des catéchistes de bonne volonté sans doute, mais qui n'ont ni le savoir, ni la mission, d'enseigner de la religion plus que la lettre. L'esprit est oublié, il s'éteint. Le christianisme est réduit à une préparation à mourir. La race des contemplatifs disparaît dans l'Église, et de la rareté du fait on conclut à l'exclusivité du privilège. Nous voilà au rouet.

Qu'on instruise donc le peuple chrétien de la richesse et de la splendeur de la vie spirituelle, non selon des théories humaines, si spécieuses et autorisées qu'elles soient, mais selon les promesses de l'Écriture, comme l'ont fait les Apôtres, comme l'ont fait les Pères [2]. Nos contemporains, dont tout le sang a été baptisé goutte par goutte au cours des générations chrétiennes, sont-ils moins préparés à recevoir la parole de la vie que ne l'étaient les Corinthiens du premier siècle, les Africains du quatrième ?... Qu'on dise et qu'on redise aux enfants du catéchisme ; aux jeunes gens et aux jeunes filles des œuvres ; aux âmes consacrées surtout, séminaristes et prêtres, religieux et religieuses, les promesses du Seigneur Jésus à ses disciples ; qu'on enseigne à tous l'objet de ces promesses, et le mode de leur réalisation ; qu'on leur parle de la communication de l'Esprit-Saint, de la Présence des Adorables Personnes qui est la grâce même du Baptême ; et le nombre des « contemplatifs » apparaîtra dans l'Église avec sa puissance et son utilité.



Telle est la manière chrétienne de comprendre et d'enseigner la vie spirituelle qui nous a semblé ressortir des écrits apostoliques. Ses avantages sont grands.

1. Imit, I, 3 [25].

2. Constatant aussi que la morale était « rationaliste, théiste » l'abbé CH. F. FOURNIER proposait qu'on l'édifiât sur la notion de Dieu-Père et du Christ-Sauveur. *Esquisse d'une morale religieuse*. Revue du Clergé Fr. 1 février 1915 (Cf. oct. 1913).

Elle rattache au dogme christologique la spiritualité ; elle met en jeu les facultés surnaturelles de l'âme et ne se borne point à émouvoir la raison par des motifs humains de crainte ou d'intérêt. Elle montre dans la manifestation du Seigneur Jésus, et au delà dans la perception de l'inhabitation de la Très Sainte Trinité, le développement normal d'une vie insérée dans l'âme au baptême ; elle donne à l'existence humaine, sans préjudice de la gloire céleste, un objet d'espérance immédiatement utile et opérant [1], dépouillé cependant de motif servile, pour soutenir l'âme dans la tentation et les épreuves. Elle préserve enfin l'âme de toute illusion [2], car le *fait* sur lequel elle base son existence est certain, étant un dogme de sa foi : la seule illusion possible serait qu'on prît quelque émotion subjective pour la manifestation promise et désirée ; encore serait-elle sans danger, portant sur un mode de perception, et non sur la réalité perçue, la Présence divine, qui connue ou non, consciente ou non, subsiste sans conteste dans l'âme justifiée.

Récapituler dans le Christ la spiritualité chrétienne, selon l'esprit de Saint François, selon la doctrine de Saint Bonaventure[3], qui secrètement nous guidaient et nous soutenaient durant notre travail, nous n'avons pas eu d'autre vue dans cette longue étude.

Nous avons désiré de ne heurter ni blesser personne ; nous ne pouvions agir efficacement qu'en indiquant le mal où il nous paraissait installé et pernicieux ; mais nous avons selon notre capacité gardé le respect des personnes et des intentions ; c'est pourquoi nous n'avons cité explicitement les auteurs et signalé les doctrines qu'autant qu'il était nécessaire, moins que nous

---

1. Sainte Térèse parle ainsi : Château, V. dem. ch. IV : Si Dieu nous récompense de telle façon dès cette vie !...

2. Ajoutons : *de toute déception*, pour répondre à l'aveu, douloureux sous son aspect pharisaïque (Luc 17 [10]), inséré à la p. 139 des *Études* s. j. du 20 janvier 1921, et totalisant les résultats des méthodes du P. Lallemand. N'est-ce point dans une expérience de ce genre qu'on finit par constater l'insuffisance des théories qui ne sont pas basées sur l'enseignement divin (Col., 2 [8] ; I Tim., I [5-9]) ?

3. Grâces à Dieu, S. Bonaventure n'avait pas cédé au pseudo-naturalisme aristotélicien ; il était resté volontairement fidèle dans les matières de la grâce, à l'enseignement « unitif » de S. Augustin et de S. Paul. Soit par docilité à sa doctrine, soit plutôt par instinct de famille, l'ordre franciscain a généralement évité les errements extrinsécistes des modernes. C'est à la spiritualité franciscaine que se rattache la lignée bérullienne. Mais leur doctrine n'est que le christianisme foncier ; si elle se spécifie, ce n'est point de son fait.

aurions pu le faire, ou même dû pour contenter la curiosité scientifique de quelques-uns.

Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, mieux connu, mieux aimé et plus ardemment désiré, soit la commune récompense de tous ceux qui le servent dans la droiture de leur cœur. *Dum omni modo... Christus annuntietur, et in hoc gaudeo sed et gaudebo* [1].

Fr. Valentin.-M. Breton, o. f. m.

1912-1916
Paris, février 1925.

1. Philip, 1 18 ; Luc, 9 50.

LA SPIRITUALITÉ DU CHRIST-ROI

(Suite).

CHAPITRE IV

COMMUNICATION DE LA VIE DIVINE A MARIE

SOMMAIRE : I. L'élection de Marie : II. La plénitude de la grâce en Marie : 1° Les deux capacités de Jésus et de Marie. 2° Grâces exigées par les attributs de Marie : a) principe général ; b) maternité divine ; c) Marie cause finale secondaire ; d) Marie cause méritoire secondaire ; e) Marie Corédemptrice. III. Développement de la grâce en Marie : a) La dot initiale ; b) conditions de développement : Liberté, activité ininterrompue ; confirmation en perfection ; loi qui régit l'augmentation de la grâce sanctifiante.

La maternité divine a établi Marie dans les rapports les plus intimes avec les trois Personnes de la Trinité Sainte.

Que doit-elle à son divin Fils ?

Nous trouvons une réponse dans ce principe du Docteur Marial : « Il n'y a qu'une seule grâce purement gratuite, l'Incarnation ; tout le reste a été mérité par le Christ. »

Ainsi Marie doit tout à son divin Fils, : l'élection, la plénitude de la grâce dès sa conception, et les accroissements de cette grâce pendant sa vie.

Marie doit au Christ d'avoir été appelée à participer à sa dignité de cause finale et de cause méritoire de la création, comme aussi de partager avec lui la douloureuse mission de racheter l'homme pécheur.

Comme une conséquence de convenance, Marie a reçu, en vue des mérites de son divin Fils, la mesure de grâces qui devaient lui permettre de remplir sa mission avec aisance et perfection. Par sa fidélité à répondre aux desseins du ciel, Marie est arrivée à une sainteté sur la terre et à une gloire au ciel qui dépassent toute conception créée.

Arrêtons-nous quelques instants à ces considérations.

§ I. *Marie doit à son divin Fils d'avoir été choisie pour être Mère de Dieu.* — Pie IX dans la Bulle *Ineffabilis* nous dit que Dieu a décrété par le même acte et l'Incarnation du Verbe et la création de Marie. Nous savons, d'autre part, que c'est en prévision des mérites de Notre-Seigneur que la Vierge immaculée a été ornée de toutes les richesses qui la rendent si agréable à Dieu. Ne convient-il pas, dès lors, d'attribuer à l'intervention du Christ futur, du Verbe *comme revêtu de la Sainte Humanité*, tout ce qui tombe sous l'empire de ses mérites ? Mais si les prérogatives de Marie dépendent des mérites du Christ futur, la principale, la plus ineffable, sa dignité de Mère de Dieu, ne sera-t-elle pas méritée par le Christ ? L'Incarnation aura lieu dans le sein d'une Vierge : voilà le fait qui échappe à toute action du Christ ; mais sur tout le reste, ses mérites devront exercer une influence décisive.

N'oublions pas cependant une vérité fondamentale. Le Père est appelé a juste titre, « la source et le principe de la divinité » ; à plus forte raison sera-t-il la *source première* de tout bienfait, comme dit Saint Jacques : « Tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des Lumières. » (I, 7).

Nos actes ne sont surnaturels qu'autant qu'ils sont dans le mouvement imprimé par la grâce actuelle, intervention du Ciel ; ainsi le Christ ne pourra agir que dans le sens indiqué par son Père, et il ne fera que se conformer à ses désirs et dans le choix de la Vierge pour la dignité de Mère de Dieu et dans la mesure des dons qui lui seront accordés.

Mais comment pouvons-nous attribuer au Christ *futur* le choix qu'il a fait de sa mère ?

Un certain nombre de Pères nous représentent le Verbe exerçant, dès l'éternité, les fonctions de Pontife suprême. L'infériorité que comportent ces fonctions ne saurait cadrer avec la suréminence du Verbe, Dieu et infini comme son Père. Il n'a donc pu exercer les fonctions de Pontife qu'en vue de l'Humanité qu'il devait prendre ; de sorte que, dès l'éternité, les adorations, les louanges, l'amour que devait lui rendre cette Humanité étaient offerts au Très-Haut. Et suivant la pensée du dominicain Nacchiantes, Évêque de Chioggia, du B. Bellarmin [1] et de M. Olier, le Verbe, déjà revêtu de l'Humanité

1. Le célèbre controversiste se demande comment le Verbe a pu être Pontife avant l'Incarnation : « En tant que Verbe dans le sein du Père il pouvait prier au nom de son humanité qu'il devait prendre un jour et

dans le décret divin et ainsi présent aux yeux de Dieu, a pu présider, lui, la première œuvre de Dieu, à toutes les autres créations. Ne nous dit-il pas en effet : « J'étais présent lorsque le Seigneur préparait les cieux, lorsqu'il donnait des bornes aux abîmes, lorsqu'il affermissait l'air au dessus de la terre, lorsqu'il renfermait la mer dans ses limites..., et qu'il posait les fondements de la terre. J'étais avec lui et je réglais toutes choses avec lui [1]. » (Prov. VIII, 27-30).

On comprend ainsi comment le Père céleste, avant toute création, a pu dire à son divin Fils : « Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage. » (Ps. II, 8).

C'est l'inférieur qui demande, qui prie. — Le Verbe peut demander parce que « déjà dans le décret divin il est revêtu de l'Humanité. » — Le Christ peut répondre à l'invitation du Père et, par sa prière, le diriger dans toutes ses œuvres, puisque sa personne, le Verbe, est la réalité infinie, éternellement présente au Père [2].

offrir d'une manière anticipée ses mérites futurs non comme Personne de nature divine, mais sa nature humaine étant supposée. » (Lib. IV, Contr. De Christo Mediatore.)

1. Ce sont bien les paroles du Verbe incarné. Car de celui qui se proclame la *1e création du Seigneur*, l'auteur sacré dira : « Il s'est bâti une maison, il a immolé les victimes ; il a préparé le vin et disposé la table ; il a envoyé ses serviteurs pour appeler les invités... et il a dit aux insensés : Venez, mangez le pain que je vous donne et buvez le vin que je vous ai préparé (Chap. IX, 1. 5.) — La maison de la Sagesse, dit Saint Thomas est le corps du Christ. (3 Pars, XXXII, a. 8, ad 3um).

2. Ce n'est qu'au Verbe *qui devait s'incarner* dans la succession des temps que ces paroles: « Postula a me » pouvaient s'adresser, nous disent les Pères, entre autres, Saint Fulgence :

Unigenitum ergo Christum cognoscimus ex Patre, primogenitum profitemur ex Virgine... Hæc generatio (nativitas ex Virgine) in 2° quoque Psalmo cognoscitur prædicata, ubi Christus ex persona suscepti hominis dicit : « Dominus dixit ad me... » Quod ut secundum Incarnationis futuræ mysterium dictum esse monstraret adjunxit : « Postula a me » (Epist. Cont. Arian. — Pat. Lat. Mig. t. 65 col. 211.)

Voici quelques-uns des Pères qui affirment que le Christ est Pontife de toute éternité :

Saint Justin (Dialogues N° 96 et 118).
Saint Polycarpe (Epit. aux Phil., n° 12).
L'auteur des Constitutions apostoliques (L. V., 46.)
Clément d'Alexandrie (Strom. L. II n° 9).
Saint Cyrille de Jérusalem (Cat. II, n° 1).
Saint Méthode (In symposio, Or. I, n° 13).
Eusèbe de Césarée (Démonst. L. I, ch. 10, et L. IV, ch. 15).
Saint Ambroise (Fuite du siècle, Chap. II n° 13).
Saint Antoine (Ép. aux Arsénoïtes).
Diadochus (Contre les Ariens) etc., etc.
Saint Augustin (Ret., liv. I. cap. XIII. 3e).

« Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage. » Ce fut donc en ces termes que le Père Éternel s'adressa à son Christ futur. Mais pour celui ci, dans l'héritage sans limite, pour ainsi dire, qui lui était proposé, quelle pouvait être la portion choisie, celle qu'il devait préférer à toutes les créatures possibles ? N'était-ce pas sa mère ? Et le choix de sa mère ne s'imposait-il pas de la manière la plus pressante, puisqu'il devait naître d'une vierge ?

Suivant notre manière de concevoir, toutes les vierges possibles étaient sous les yeux de l'Éternel : le choix du Christ, se conformant à la pensée du Père céleste, s'arrêta sur celle qui un jour s'appellerait Marie. Avec quel amour ne procéda-t-on pas, de part et d'autre, à préparer les dons qui devaient constituer la dot de la Mère de Dieu ! Son âme serait d'une capacité digne de sa haute mission ; la grâce sanctifiante la remplirait d'une manière débordante ; tous les dons du Saint-Esprit, toutes les vertus lui seraient accordés dans le degré le plus élevé ; des grâces actuelles proportionnées donneraient à sa vie surnaturelle une activité incessante et la liberté parfaite, celle qui préserve de la moindre défaillance, serait appliquée sur tous ces dons comme un sceau qui devra en assurer la fructification et la jouissance.

Ainsi, contrairement à ce qui se passe pour nous, non seulement le Christ a choisi sa mère, mais encore il lui a mérité d'être appelée à cette sublime dignité. Quelle joie pour le Fils et quelle reconnaissance dans le cœur de la mère ! — Il lui a mérité de participer à toutes ses grandeurs, à toutes les influences qu'il devrait exercer, à toutes les missions qu'il devrait remplir, autant que cela peut être communiqué à une pure créature !

§ II. *Marie doit au Christ la plénitude de la grâce.* — En effet, qu'est-ce que le Fils pouvait désirer, avant tout, à sa mère, si ce n'est la plénitude de ce qui est nécessaire pour rendre la créature agréable aux yeux de Dieu et pour lui permettre de remplir sa mission avec perfection ?

La plénitude de la grâce qui est dans le Christ, dit Saint Jérôme, a été accordée à Marie d'une manière différente. (*Office de l'Im. Conception*).

Aux autres créatures, ajoute le Saint Docteur, la grâce n'est

donnée que partiellement ; mais en Marie c'est toute la plénitude de la grâce qui est répandue. *(Ser. de l'Ass.)*

Enfin Saint Bonaventure exposant le mystère de la grâce de Marie, montre que cette grâce fut immense. En effet, demande-t-il, un vase immense peut-il être rempli autrement que par l'immensité ? Or, la Vierge Marie a reçu en elle et a contenu l'Immensité même, Celui que le ciel et la terre ne peuvent contenir. O grandeur sans mesure ! O immensité de la Vierge sans tache plus étendue que le ciel, plus vaste que le monde ! » *(Spec. B. M. V.)*.

La voix autorisée de l'Église a confirmé les louanges des siècles passés. Écoutons Pie IX dans sa Bulle dogmatique de l'Immaculée Conception : « Le Seigneur a élevé la Sainte Vierge incomparablement au-dessus de tous les esprits angéliques et de tous les saints : il l'a comblée de l'abondance de tous les dons célestes, tirés des trésors de la divinité, et cela d'une manière si merveilleuse qu'elle posséda la plénitude d'innocence et de sainteté la plus grande qui se puisse concevoir au-dessous de Dieu. »

1° *Les deux capacités de Jésus et de Marie.* — Pour nous faire une idée de l'excellence de ce don, rappelons ce que l'Évangile dit du Christ : « Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. (S. Jean I. 14) ». Voulons-nous sonder la profondeur de ces paroles, nous faire une idée de cette plénitude ? Écoutons Saint Paul : « C'est dans le Christ que la plénitude de la divinité habite corporellement. (Col. II. 9) ». Quelle capacité pour pouvoir contenir, pour ainsi dire, l'Immense et l'Éternel !

Comment nous étonner, dès lors, de constater dans le Christ une autre capacité : celle qui doit recevoir toutes les grâces capables d'enrichir les différents mondes qui pourront exister. — Si l'Évangéliste nous dit qu'il est « plein de grâce et de sagesse » ce n'est pas pour lui seulement, car il ajoute : « C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu. » Nous trouvons dans Saint Paul la même affirmation mais avec des précisions qui, empêchant toute restriction à l'effusion de sa grâce, donneront toute sa mesure à la capacité dont nous parlons : « Et c'est dans le Christ que vous êtes remplis de toutes les grâces et (non seulement vous, mais encore les anges ;) car c'est lui qui est le chef de toutes les principautés et de toutes les puissances (qui sont dans les cieux) [1]. (Ibid.-10) ».

1. Paraphrase du R. P. Carrières.

Il pourra donc porter toutes les créatures comme une mère porte l'enfant dans son sein ; il pourra leur mériter d'arriver à l'existence ; il aura une source de grâce assez puissante pour communiquer la vie surnaturelle à toutes les créatures intelligentes du ciel et de la terre et pour entretenir cette vie en la poussant aux limites déterminées par la Sagesse divine. Une jeune mère ne suit pas plus attentivement les ébats de son premier né, que le Christ les moindres mouvements des purs esprits et des âmes sur la terre. Son intelligence est assez vaste pour saisir les pensées non seulement des purs esprits et des hommes que Dieu a créés pour sa gloire, mais de tout ce que la libéralité divine jugerait à propos de produire. De même que tout l'espace créé nage dans l'immensité divine, qui le maintient dans son être, ainsi toute créature est enveloppée dans la connaissance lumineuse du Christ et maintenue dans l'existence par la libéralité de son amour.

Le Christ a mérité à sa mère de participer à cette double capacité. Aussi a-t-elle été proclamée *pleine de grâce.* — Est-ce que cette *plénitude* a quelque rapport avec celle du Christ ? — L'union hypostatique est réservée à l'Humanité Sainte et reste son don inaliénable et incommunicable. Mais en dehors de ce privilège unique, peut-on concevoir une dignité plus grande que celle de la maternité divine ? Les docteurs nous disent que ce don épuise la toute puissance de Dieu et qu'il ne saurait rien accorder d'aussi parfait à une autre créature. Il fait de Marie, comme nous l'avons dit, la fille du Père, la mère du Fils et l'épouse du Saint-Esprit. Les trois Personnes de la Trinité Sainte l'ont comblée, à l'envi, de tous les trésors du ciel ; elles l'ont faite « pleine de grâce ».

Marie n'est pas Dieu, mais elle fournira de son sang la matière nécessaire pour former le corps d'un Dieu ; mais il lui sera donné de nourrir de son lait un Enfant-Dieu ; mais elle aura le droit de commander à l'Homme-Dieu ! Quelle capacité dans l'âme qui peut renfermer de tels droits et de tels trésors !

Dès lors, comment nous étonner que Marie participe à la seconde capacité du Christ, à celle qui la met en rapport avec les créatures ?

Sans doute ce qui nous frappe davantage, parce que plus à notre portée, c'est la multiplicité des relations et les facul-

tés surhumaines, pour ainsi dire, qu'impose cette mission. Une intelligence assez vaste et assez vigoureuse pour embrasser la connaissance de toutes les créatures, une puissance de dévouement qui lui permette d'écouter et d'aimer chacune d'elles en se livrant totalement : voilà ce que nous avons peine à concevoir. Pourtant qu'est-ce que, en Marie, ce *côté créature*, en comparaison du *côté créateur* ? Sa faculté de se dévouer à toutes et à chacune des créatures, en comparaison de sa capacité à devenir mère de Dieu ?

Ainsi, grâce à son union ineffable avec le Verbe Incarné, l'intelligence de Marie voit et comprend tout l'univers. Elle le voit tout entier dans le Verbe, et aussi en lui-même. Sa connaissance surpasse certainement celle des anges ; or ceux-ci, d'après Saint Augustin, connaissent toute créature dans le Verbe d'abord et ensuite en elle-même. (De Gen. ad litt. l. 4, c. 24).

La Vierge, dit Suarez, voit dans le Verbe tout ce que Dieu connaît par sa science de vision, excepté ce qui regarde particulièrement Notre-Seigneur Jésus-Christ [1].

Marie peut donc devenir pour la création, secondairement et dépendamment du Christ, ce qu'est celui-ci pour les hommes et les anges. Ainsi rien ne s'oppose à ce que nous puissions la considérer comme notre fin secondaire, notre cause méritoire et notre corédemptrice. Nous verrons que la Révélation nous enseigne qu'elle a droit, en effet, à ces titres.

2°. *Grâces exigées par les attributs de Marie.* — Quelles sont les grâces que comportent ces différents attributs ? Quels développements Marie leur a-t-elle donnés par sa fidélité ? Telles sont les deux questions que nous voudrions examiner. Nous ne saurions prétendre à donner une réponse précise. Cependant ne contribuerions-nous qu'à faire constater combien les grandeurs de Marie, et partant les libéralités de son Fils dépassent toute conception humaine que nous nous trouverions grandement récompensé.

a) *Principe général.* — Dans la sainteté, il y a la part de Dieu, la grâce, et la part de la créature, la fidélité. Nous

1. In 3 P. D. Thom., disp. 21, sect. 3, n° 5. — Suarez et Véga enseignent que Jésus-Christ et la Sainte Vierge voient de leurs yeux corporels l'empyrée et tout l'univers. (Suarez, ibid., disp. 47, sect. 6, n° 11. — Véga, Theol. Mar. n° 1875.)

ne pourrons considérer la sainteté de Marie que comme une conséquence de la grâce que le Saint-Esprit a répandue en elle.

Quelle est cette grâce ? Nous trouvons une première indication dans le principe émis par Saint Bernardin de Sienne et que l'Église a inséré dans le Bréviaire [1] : « Voici la loi qui règle la distribution des grâces dans le ciel. Toutes les fois que la Bonté divine choisit une créature pour une grâce singulière ou une fonction sublime, elle lui accorde non seulement ce qui lui est nécessaire pour remplir dignement son office, mais encore toutes les richesses proportionnées à sa dignité. »

Chacun des attributs de Marie comporte donc un droit de convenance à une certaine mesure de grâce.

b) *Maternité divine.* — Comment nous faire une idée de la grâce qui convient à la dignité de Mère de Dieu ? Cette dignité, comme l'union hypostatique et après l'union hypostatique, forme un ordre à part dans la création et rien dans notre univers ne saurait nous servir de terme de comparaison pour nous permettre d'en évaluer la sublimité.

Voulez-vous savoir ce qu'est la Vierge Marie, demande Saint Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence, en Espagne. Le voici, résumé en une parole : *Marie de laquelle est né Jésus.* Que voudriez-vous de plus ? Et quel autre titre de gloire chercheriez-vous dans la Sainte Vierge ? Elle est Mère de Dieu : cela suffit.

Je vous le demande, quelle est la beauté, quelle est la vertu, quelle est la perfection, quelle est la grâce ou la gloire qui puisse faire défaut à la Mère de Dieu ? Imaginez ce que vous pourrez ; supposez la vierge la plus pure, la plus sage, la plus accomplie, la plus sainte, la plus humble, la plus douce ; donnez lui toutes les grâces, toute la sainteté, toutes les vertus, tous les dons du ciel ; supposez-la aussi chère que possible au Seigneur ; à ces grandeurs ajoutez, ajoutez encore, ajoutez toujours : Marie sera toujours plus grande, Marie l'emportera toujours, Marie se trouvera toujours au-dessus.

L'Esprit Saint n'a pas voulu nous la dépeindre par des paroles ; il a laissé ce soin à notre esprit, afin de nous faire com-

---

1. Saint Thomas avait écrit déjà : « Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur. » (IIIe P., qu. 27, a. 5, ad 1um).

prendre que tout ce que l'esprit peut concevoir de grâce, de perfection et de gloire, dans une créature, Marie l'a eu en partage. Voilà pourquoi ce que l'on peut vouloir connaître ou comprendre des grandeurs de la Sainte Vierge se trouve renfermé tout entier dans cette courte parole : *Marie de laquelle est né Jésus* ».

Qui pourrait nous faire comprendre l'intimité que la maternité divine établit entre le Père Céleste et Marie ? Après l'union hypostatique, nous dit Saint Bernardin de Sienne, rien ne saurait être comparé à l'union du Père céleste avec la bienheureuse Vierge. « La gloire suprême et le privilège exclusif de la Vierge Marie, dit Saint Bonaventure, c'est d'avoir été trouvée digne de posséder avec Dieu le Père un seul et même Fils ».

Puisque la Sainte Humanité du Christ n'a de personne que dans le Verbe, la Vierge Immaculée est véritablement Mère de Dieu, à cause de l'unité de personne. Le Fils de Marie est le Fils même du Père éternel ; et Jésus-Christ n'est pas plus véritablement appelé Fils de Dieu que Fils de Marie. Rien d'étonnant que Saint Antonin de Florence appelle l'union du Père céleste et de Marie *un mariage de l'ordre le plus élevé*. Que ne fait pas un Époux pour son Épouse ?

Que dire de l'union du Fils de Dieu et de sa Mère ? De même que le Verbe Éternel reçoit du Père tout son essence divine, de même dans le sein de Marie, il reçoit d'elle tout sa substance humaine. Mais quel échange admirable ! Marie communique à Jésus sa vie humaine, son sang et tout ce que requiert l'Incarnation ; elle le rend participant de tout ce qu'elle a et de tout ce qu'elle est. Le Christ, de son côté, épuise sa puissance à orner sa Mère ; il la fait participer à sa grâce, à ses trésors immenses, à sa vie divine, en un mot, à tous les attributs qu'il peut lui communiquer.

L'Évangile nous dit que c'est par l'intervention du Saint-Esprit que s'est réalisé le mystère de l'Incarnation.

O admirable association ! La créature se livre et Dieu opère ! La Vierge offre son sang et le Tout-Puissant en forme le corps humain, en même temps qu'il l'anime et l'unit au Verbe ! Mais le Ciel a voulu qu'ils fussent deux dans l'accomplissement de ce mystère : Marie et le Saint-Esprit ; et qu'ils fussent aussi nécessaires l'un que l'autre ! Et dans aucune créa-

ture le Très-Haut n'a déployé sa toute puissance avec cette amplitude [1].

La maternité divine est donc au-dessus de toute dignité accordée à une pure créature et les termes de comparaison nous font absolument défaut pour dire : « Dieu, vu la loi qu'il s'est imposée, a dû accorder à sa Mère telle mesure de grâce. »

Ce que nous savons, c'est que les richesses qui conviennent à la maternité divine dépassent sans mesure les dons que réclament les attributs qui mettent la Vierge Immaculée en rapport avec les créatures. Étudions ces attributs.

c) *Marie cause finale secondaire.* — Dieu a établi entre Marie et les créatures une relation première et fondamentale, lorsqu'il a décrété que tout serait fait pour glorifier le Christ et sa Mère. La tradition nous enseigne que tel est bien le plan de Dieu.

La Synagogue a proclamé à l'avance la gloire, la puissance et les grandeurs de la Vierge de Juda : « C'est, disent ses docteurs, par amour pour Marie que Dieu a créé le monde. Non seulement il l'a créé par amour pour elle, mais par amour pour elle il le conserve [2] ».

Saint Bernard montre que la foi la plus orthodoxe ne trouve aucune exagération dans ces paroles des Rabbins, lorsqu'il s'écrie : « C'est pour Marie que toute l'Écriture est faite, pour elle que l'univers a été créé ». (Serm. V, in Salve.)

C'est ce que Saint Isidore de Thessalonique aime à répéter, sous diverses formes, en maints endroits de ses écrits :

« C'est pour vous, ô Vierge très pure, que le Seigneur a créé le ciel ; que la terre, la mer et le soleil ont été tirés du néant ; pour vous a été fait tout ce qui se présente à notre esprit ».

Saint André de Crête avait dit déjà : « Vous êtes, O Marie, le but que Dieu avait en sa pensée avant tous les siècles et auquel, après l'humanité du Christ, se rapportent toutes choses. » (Serm.3 in Dorm. B. M. — cité par le R. P. Thiriet O. P.).

---

1. Saint Thomas dit avec raison que la puissance *obédientielle* en Marie l'emporte sans mesure sur celle d'Adam, dont Dieu prit une côte pour former Ève.

2. Rabbi Unkelos. Cfr. Corn. a Lapide, in Prov. VIII, 22. — Cité par le P. Mathéo. *Myst. civ. vindicata.* n° 527; on le trouve dans Mgr Gaume, *Le Saint-Esprit*, tome II, p. 153, et dans *La Vierge prêtre*, de Mgr Van den Berghe.

Saint Bernard de Tolède est des plus explicites : « Marie est la cause très spéciale de la création et de la confirmation des anges, comme aussi de la formation de l'homme ». Sans doute au même titre que son divin Fils, c'est-à-dire comme cause finale et cause méritoire.

Ces deux causes, Saint Jean, Archevêque d'Euchaïes, les mentionne clairement : « Tout a été fait par vous et pour vous, O Marie ! [1] ».

Ne nous étonnons pas de voir le docte Suarez marcher sur les traces de Saint Bernardin de Sienne : « Tout ce qui est surnaturel, nous dit-il, a été fait d'une certaine manière par la Vierge et pour la Vierge, c'est ainsi que parlent les saints... Aussi la glorieuse Vierge est-elle comme une cause universelle, sous le Christ et intimement uni à Lui. [2] ».

Ainsi donc les légions innombrables des anges, les générations d'hommes qui se sont succédées sur la terre, avec celles qui les suivront constituent l'héritage de la mère de Dieu et il faut conclure avec Saint Bernardin de Sienne : « Le Royaume de Marie est aussi vaste que celui de la Trinité (Tom.I, Serm. 61, a. 3.) ».

Ajoutez à cela que ce royaume n'est pas comme ceux de la terre, où les rois sont faits pour leurs sujets et non pas les sujets pour les rois ; en effet, la créature faite pour Marie est livrée à la Reine du Ciel par toutes ses fibres, comme nous le verrons plus loin ; elle doit vivre pour glorifier la divine Mère.

Quelle est la mesure de grâce que comporte cet attribut de *cause finale* secondaire ? Puisque Dieu a tout créé pour glorifier le Christ et sa Mère, c'est que Dieu a aimé Marie plus que toutes les créatures ensemble. Mais pour Dieu, aimer c'est répandre ses bienfaits. Il a donc enrichi l'âme de Marie, dès le premier instant de son existence, plus que tous les hommes et tous les anges. De sorte que, de ce chef seulement, la glorieuse Vierge aura reçu, comme dot, une mesure de grâce sanctifiante qui dépasse tout ce que les autres créatures ont reçu ou recevront jusqu'à la fin du monde.

1. Per te Maria et propter te omnia (P. G. t. 61, col. 1187.). — *Par vous*, c'est-à-dire en vue de vos mérites.

2. In 3. P. S. Th. c. 18, a. 4, disp. 21, sect. 3, nº 5. — Le Bénédictin Sedlmayer (✠ 1429), nous dit que cette royauté universelle de Marie était communément admise par les théologiens de son temps.



Ce n'est là qu'un *minimum*, qu'on veuille bien le remarquer, un *minimum* rigoureusement exigé par le principe admis : « Dieu a aimé Marie plus que toutes les créatures, et pour Dieu aimer c'est enrichir ».

d) *Marie cause méritoire secondaire de toutes les créatures.* — Quelles grâces ce titre ne suppose-t-il pas !

Faisons ici une remarque importante. Cette expression : « Cause méritoire *secondaire* » ne signifie pas que le Christ, par lui-même, ne pouvait pas mériter les grâces des hommes et des anges, sans l'aide de Marie ; un seul acte d'amour de sa part aurait *pu* mériter pour des milliers de mondes ; — cette expression ne veut pas dire non plus, que Marie, par ses mérites, n'aurait pas *dû* obtenir de la justice de Dieu tous les dons accordés aux créatures, *si le ciel s'était engagé à proportionner aux mérites de Marie ses libéralités aux hommes et aux anges.* Mais cela signifie d'abord, que Marie, tenant tous ses mérites du Christ ne peut être que cause secondaire ; ensuite, que Dieu n'a accepté les mérites de Marie qu'unis à ceux de son divin Fils. Ce qui manquait donc c'était, non pas le prix convenable pour acheter les grâces, mais de la part de Dieu, l'acceptation du prix. C'est ainsi que pour avoir du blé il ne suffit pas que l'on offre au propriétaire de le payer au cours du jour, il faut que le propriétaire veuille donner son blé pour le juste prix.

Et maintenant écoutons la Tradition :

Saint Irénée se demande pourquoi Dieu a voulu que l'Incarnation ne pût se réaliser que du consentement de Marie, il répond : « Parce que Dieu a voulu que Marie fut le principe de tout bien » (Adv. Hær. Lib. III. cap. 32.).

Voici comment Bossuet a commenté la parole du grand Docteur de Lyon : « Dieu ayant voulu nous donner Jésus-Christ par la Sainte Vierge, les dons de Dieu sont sans repentance et cet ordre ne change pas. Il est et il sera toujours véritable qu'ayant reçu par sa charité le principe universel de la grâce, nous en recevions encore, par son entremise, les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne. Sa charité naturelle, ayant contribué à notre salut dans le mystère de l'Incarnation, elle y contribuera éternellement dans toutes les autres opérations qui n'en sont que des dépendances » (Serm. sur l'Im. Conc. Avent de S. Germain).

Il faut remarquer cependant que l'influence de Marie s'étend

à tout le champ d'action du Christ et que la restreindre à la seule humanité, ce serait priver Marie d'une partie, de la plus grande partie peut-être, de son action bienfaisante.

C'est grâce à Marie que toute créature a reçu les effusions du Saint-Esprit, nous dit Saint Jérôme.(Serm. de l'*Ass.*)

Saint Cyrille d'Alexandrie, parlant aux Pères du Concile d'Éphèse, attribuait à Marie non seulement les grâces qui nous permettent de mettre en fuite les démons mais encore « la victoire qui a précipité du ciel le diable tentateur » (Brév. — *Office propre du Sém. de Saint-Sulpice.* — Fête de la Vie intérieure de Marie ; Leçon VI[e]).

Mais si nous voulons voir avec quelle fidélité les générations se sont transmis les enseignements de Saint Irénée nous n'aurons qu'à prêter l'oreille à une voix du XIV[e] siècle. Voici ce que nous dit Grégoire Palamas, Archevêque de Thessalonique : « Puisque telle est la loi immuable qui régit le ciel que ce qui est moins élevé reçoive de celui qui est plus élevé de participer à la nature de celui qui a l'être par essence et qui trône au ciel ; puisque d'autre part, la Vierge Mère l'emporte sans comparaison sur toutes les autres créatures, il faudra qu'ils reçoivent d'elle, tous ceux qui participent à la nature de Dieu. C'est elle qui est la cause (raison d'être) de tout ce qui l'a précédée ; c'est elle qui est l'auteur de tout ce qui l'a suivie ; c'est elle qui est la distributrice des biens éternels. Elle est la gloire de la terre, la joie du ciel, l'ornement de toute la création. Elle est le principe, la source et la racine des biens inénarrables. Elle est le sommet et la perfection de toute sainteté. » (Patrologie Grecque. — Migne — T. 150, col. 471).

Quelle grâce ne fallait-il pas à Marie pour suffire à sa mission de cause méritoire ? Offrir au Très-Haut des mérites tels que, à leur vue, Dieu fût suavement sollicité à donner l'existence aux hommes et aux anges, à les orner de grâces et de dons surnaturels, à leur préparer cette multitude de lumière et de secours nécessaires pour mettre leur vie surnaturelle en activité ; comme cela dépasse toute conception ! — N'oublions pas que ce ne sont pas seulement les anges et les hommes restés fidèles qui ont été appelés à la gloire, mais avec eux tous les réprouvés. Tout ce qu'ils auraient pu acquérir de sainteté et de gloire, Marie le leur a mérité.

Aussi devons-nous admettre qu'aucune pure créature ne

saurait comprendre les merveilles dont la libéralité divine a comblé la Vierge Immaculée ; la Bulle *Ineffabilis* nous en avertit :

« Dieu a aimé Marie par dessus toutes les créatures... Aussi, bien au-dessus de tous les esprits angéliques et de tous les saints, il la combla de tous les dons célestes si admirablement que, toute parfaite, elle réunit en elle une plénitude de sainteté telle qu'au dessous de Dieu on ne peut en imaginer une plus grande et que, excepté Dieu, personne ne peut en comprendre la grandeur ...La Mère de Dieu, à l'exception de Dieu, est supérieure à toute chose ; elle l'emporte en beauté, en grâce et en sainteté sur les chérubins et sur les séraphins eux-mêmes et sur toute l'armée des anges. »

e) *Marie Corédemptrice.* — Ce fut avec une tendresse particulière que le Christ, répondant à la parole invitante de son Père ; « Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage, » arrêta son choix sur Adam et tous ses descendants. Seuls parmi tous les hommes possibles, ils arriveraient à l'existence. Ce choix ne se fit pas à l'aveugle et les générations futures ne devaient point causer de surprises à la science divine. L'histoire des anges et d'Adam était écrite en termes qui ne pouvaient varier.

La chute de l'homme provoqua dans le cœur de Dieu une commisération plus profonde que la ruine des anges et cette pitié plus compatissante eut son écho inévitable dans le cœur du Christ. Celui-ci s'offrit à racheter l'homme en prenant sur lui d'expier tous les péchés du monde. C'était aller au devant des désirs du Père céleste qui accepta l'offre de son Fils dans toute son étendue.

Le Christ connaissait le cœur de sa mère ; il savait que dans ce cœur il y aurait une compassion sans borne et un désir ardent de souffrir et de mourir pour racheter les hommes. Pour réaliser ce désir et en même temps pour partager avec sa mère la gloire que devait lui mériter l'œuvre sublime de la Rédemption, il demanda et il obtint que Marie devînt corédemptrice. Aussi pourra-t-on dire plus tard : « Ce fut à cause de Marie que Dieu pardonna à nos premiers parents ». Ce qui comportait une haute sainteté assurément. Cependant nous trouvons en Marie une puissance d'intercession ou de rédemption plus grande : « Un saint est puissant, dit le Docteur Angélique, lorsqu'il a assez de grâce pour sauver plusieurs âmes ; mais il

aurait la plus grande puissance, s'il avait assez de grâce pour sauver tous les hommes ; et cela ne se trouve que dans le Christ et sa Mère. » (Op. XIII. Exposit. de la Salut. angélique) [1].

Marie a été dotée surabondamment de ce que demandait son office de Corédemptrice.

Voilà donc sommairement indiqué ce qui a orné l'âme de Marie dès le premier instant de sa Conception Immaculée. Comment la Vierge fidèle a-t-elle fait valoir ce dépôt ? C'est ce qu'il nous reste à savoir.

3°. *Développement de la grâce ou sainteté de Marie.* — Dans la sainteté, avons-nous dit, il y a la part de Dieu, la plus importante : c'est la grâce; et celle de la créature, moins importante, mais que Dieu veut trouver nécessairement dans tout adulte : la fidélité. Pour connaître la sainteté de Marie il nous faudrait donc mesurer la grâce que le ciel lui a accordée comme dot et puis la fidélité avec laquelle la Mère de Dieu a fait valoir les dons du ciel.

a) *La dot initiale.* — Les dons accordés à Marie dès sa conception se mesurent sur sa dignité de Mère de Dieu et sur les relations qui devaient exister entre la glorieuse Vierge et les différentes créatures. D'après la loi que le Tout-Puissant s'est imposée, il a revêtu l'âme de Marie d'une beauté surnaturelle en rapport avec sa sublime destinée ; il l'a enrichie des dons et des facultés qui devaient lui permettre de s'acquitter avec aisance et perfection de ses devoirs si importants et si variés.

Comme nous venons de le voir, nous ne saurions nous faire une idée de la grâce que comporte la maternité divine, qui reste un ordre à part ; cette grâce dépasse sans mesure celle que réclament les relations de Marie avec les créatures. Nous ne pourrons trouver une indication approximative que dans ce

1. Dans la 2e partie de ce travail nous verrons les conclusions pratiques des principes que nous exposons. Qu'on nous permette cependant d'attirer, dès maintenant, l'attention du lecteur sur la maîtrise souveraine avec laquelle Marie dispose de *tout* ce que les créatures peuvent recevoir. La Mère de Dieu a contribué à le mériter ; elle peut donc en disposer de concert avec son divin Fils ; et comme celui-ci a fait de sa mère la trésorière et la libre dispensatrice de sa *quote-part*, Saint Bernardin a pu dire en toute vérité que toute distribution des dons célestes se fait selon la volonté de Marie : « Omnia dona, omnes virtutes et gratiæ quibus *vult*, quando *vult*, quomodo *vult* et quantum *vult* — per manus ipsius administrantur. »

que réclament les divers offices de Marie vis-à-vis des anges et des hommes.

Rappelons les conclusions qui s'imposent :

Comme *fin secondaire* Marie a reçu une grâce *au moins* aussi grande que celle à laquelle sont arrivées ou arriveront toutes les créatures intelligentes.

Comme *cause méritoire secondaire*, il lui fallut dans son âme, dès sa conception, une grâce qui lui permit de mériter tous les dons naturels et surnaturels accordés aux hommes et aux anges.

Ainsi donc non seulement ce qui constitue la sainteté des anges fidèles, mais encore toutes les grâces qu'eussent trouvées sur leur chemin, les anges déchus s'ils fussent restés fidèles ;

Non seulement ce qui a fait la beauté de nos premiers parents innocents, mais encore les grâces qui eussent pu sanctifier toutes les générations si Adam fut resté fidèle ;

Non seulement le pardon et la réparation des péchés qu'auront commis les élus, mais encore les grâces surabondantes offertes aux malheureux damnés et qui leur eussent permis de participer au bonheur éternel : Voilà ce que la glorieuse Vierge devait être en état de mériter. Il lui fallait donc dans son âme, dès l'instant de sa conception, une grâce en rapport avec ces divers offices, une grâce dépassant celle qui peut être accordée à toutes les créatures intelligentes.

Cette grâce initiale que nous avons essayé d'exposer est un don de Dieu, mérité par le Christ ; c'est la dot que la Vierge bénie a reçue des mains du Créateur au premier instant de sa conception ; dot qu'elle ne pouvait perdre que par sa propre faute et qu'elle ne devait pas perdre, puisqu'elle était confirmée en grâce et en sainteté [1].

Cette dot cependant n'a pas été constituée comme celle du Christ. Par l'Incarnation, le Ciel a accumulé tant de richesses dans l'Humanité Sainte, dès le premier moment de son existence, qu'il lui a été impossible de rien ajouter à sa gloire essentielle. Accroissement de gloire accidentelle pour lui-même, dons naturels et surnaturels pour les créatures, y compris sa mère : Voilà ce que le Chrit pouvait mériter.

Dieu s'est donc glorifié dans le Christ en répandant dans

1. On voit par là que la glorieuse Mère de Dieu *ne pouvait pas* encourir la tache du péché originel.



son âme très sainte, dès le premier instant de l'Incarnation, toute la somme de grâce sanctifiante ou d'amour divin qu'elle pouvait contenir. — En Marie, au contraire, Dieu s'est glorifié en la dotant de telle manière que sa vie terrestre pût être un accroissement continuel de l'amour divin, qui inonda son âme immaculée dès son entrée dans le monde.

Cette grâce sanctifiante comportait des grâces actuelles proportionnées ; et c'était encore la part de Dieu.

b) *Conditions de développement.* — Le concours de la créature étant nécessaire pour que le don du Ciel puisse fructifier, le Tout-Puissant a dû accorder à Marie des facultés naturelles appropriées à sa mission et la placer dans les conditions les plus favorables à leur plein exercice. En effet, la Reine du ciel a été gratifiée, non seulement des dons préternaturels dont le péché de notre premier père nous a dépouillés, mais encore d'autres grâces très précieuses.

Parmi ces faveurs, nous considérerons celles qui ont influé plus profondément sur le degré de sainteté de la Vierge bénie. Nous dirons un mot de sa liberté, de son activité, de sa confirmation *en perfection*, de l'héroïcité dont elle a dû faire preuve et enfin de la loi que le Ciel a établie pour l'augmentation de la grâce sanctifiante dans les âmes.

1°. *La liberté.* — Plus une créature est libre et plus aussi elle peut tendre vers sa fin avec aisance et dans la plénitude de son être ; or toute perfection consiste pour elle à s'unir à sa fin, au Bien suprême.

Ce qui restreint notre liberté et l'affaiblit, c'est surtout la concupiscence.

C'est une inclination naturelle de l'appétit sensible qui prévient la raison et la porte aux biens sensibles.

A l'état d'innocence, l'homme éprouvait cette inclination ; seulement loin de prévenir la raison, elle lui était entièrement soumise ; elle n'était pour l'homme qu'un puissant moyen d'action.

Ce n'est pas de cette concupiscence que nous parlons ; elle s'est trouvée en Marie de la manière la plus parfaite. Celle dont elle a été préservée, c'est la concupiscence qui *prévient la raison* et qui trop souvent nous porte vers les biens sensibles d'une manière désordonnée ; la concupiscence qui est *une suite du péché* et nous incline au péché, comme dit le concile de Trente.

La Mère de Dieu n'a *pu* encourir la tache du péché originel, et confirmée en grâce elle n'a pu commettre le péché ; elle ne pouvait donc encourir une suite du péché qui aurait été l'occasion d'une diminution de perfection.

Sans doute, c'est un beau spectacle que de voir une âme vaillante aux prises avec la concupiscence. Ce combat spirituel, *occasion de triomphes*, lui donne un éclat qui fera sa gloire pendant l'éternité. Il n'en est pas moins vrai cependant que, dans sa marche vers le beau et le bien, elle éprouve des retards inévitables, sa robe de chair s'embarrassant à chaque instant aux ronces et aux épines du chemin, qui sont les jouissances et les biens périssables.

Mais, nous l'avons dit, toute perfection consiste dans l'union au Bien Suprême. Or, combien cette union n'est-elle pas plus complète dans une âme qui, sans aucun obstacle intérieur, indifférente à la fascination de la bagatelle, tend de toutes ses forces vers son Seigneur et son Dieu ! Tel était, dans une certaine mesure, l'état de l'homme aux premiers jours de son innocence. Tel a été, à plus forte raison, l'état de Marie qui a mérité aux hommes les dons de l'innocence.

2°. *Activité ininterrompue en Marie.* Les premières années de la vie, les heures consacrées au sommeil empêchent l'usage de la raison, et, de ce chef, une partie de notre vie se trouve réduite à l'inaction.

En a-t-il été de même pour Marie ?

Saint Bernardin de Sienne et d'autres auteurs nous disent que la Mère de Dieu a joui de l'usage de la raison dès sa conception. C'est qu'elle a été gratifiée de la faveur accordée à nos premiers parents. Ceux-ci avaient sur Dieu, la vertu, le bien etc. des connaissances infuses, qui permettaient à l'âme de mener une vie intense avec entière indépendance des sens [1]. La science infuse, accordée à la Mère de Dieu, fut autrement abondante. Dès lors, le temps complètement perdu dans les premières années de l'enfance, a été riche en mérites pour la glorieuse Vierge.

Le sommeil ne prend-il pas plus de temps encore ? Le repos

---

1. Le Bx Scot s'appuyant sur Saint Augustin, Saint Grégoire-le-Grand et d'autres, nous dit que si actuellement l'intelligence dépend des sens dans son activité, c'est une conséquence du péché et non point l'état de nos premiers parents innocents.

des sens par le sommeil, comme la réfection du corps par la nourriture, entre dans l'ordre établi par la Providence. Marie n'a voulu aucune exception et elle s'est soumise à toutes les exigences de la nature.

Mais qu'était le sommeil à l'état d'innocence ? Les Pères de l'Église, en parlant du sommeil d'Adam, nous disent qu'il fut une extase. En effet, l'âme délivrée des distractions extérieures, pouvait s'absorber plus facilement dans la contemplation amoureuse de Dieu et des biens éternels.

Nous voyons dans la vie des Saints que lorsque Dieu veut opérer plus efficacement dans une âme privilégiée, il la rend insensible aux opérations des sens. C'est l'extase. — Le sommeil dans l'état d'innocence devait produire cet effet, en permettant à l'âme d'être toute entière aux opérations de la partie supérieure.

Adam se réveilla inondé de lumières surnaturelles et, transporté d'allégresse, il prophétisa le mystère de l'Incarnation.

Quelles irradiations dans l'intelligence de Marie, quels transports dans sa volonté, tandis que son corps, trop faible, se refusait à servir d'organe à l'âme, ou que la fatigue jetait ses sens dans l'inaction !

Le Saint-Esprit lui fait dire : « Je dors et mon cœur veille. » (Cant. V. 2). Il n'y eut donc pas une seconde de la vie de la Mère de Dieu qui fut sans un acte méritoire [1].

Si nous ajoutons que l'activité des esprits célestes croît avec leur perfection et leur degré dans la hiérarchie angélique, l'on voit à quelles conclusions il nous faut arriver pour l'activité de Marie.

3°. *Confirmation en perfection.* — La divine Mère a été *confirmée en grâce,* non pas seulement comme les Apôtres, qui étaient gardés de pécher mortellement, mais encore de manière à éviter tout péché véniel. Bien plus, elle a été préservée de *toute imperfection.* Nous devons donc reconnaître qu'elle a donné à chacun de ses actes toute la perfection qu'elle pouvait y mettre, eu égard aux motions du Saint-Esprit et aux énergies de ses facultés ; en d'autres termes, elle a fait chaque acte avec tout l'amour divin dont elle était capable. Or, si nous nous en rapportons à Saint François de Sales, c'est surtout dans la charité ou amour divin que nous devons chercher le

1. Ce sont les auteurs les plus graves, dit le P. Terrien S. J., qui affirment la *continuité absolue* de l'activité de Marie.

principal facteur du mérite. « Il se peut faire, dit le Saint Docteur, qu'une fort petite vertu ait plus de valeur en une âme où l'amour sacré règne ardemment que le martyre même en une âme où l'amour sacré est alangui, faible et lent.

» Aussi les mêmes vertus de Notre-Dame, de Saint Jean et des autres grands saints étaient de plus grand prix devant Dieu que les plus relevées des Saints inférieurs ; ainsi le chant des rossignols apprentis est plus harmonieux incomparablement que celui des chardonnerets les mieux appris. » *(Traité de l'amour de Dieu, l. XI, ch. 5.)*

Toutefois la difficulté inhérente à l'acte, l'héroïsme qu'il demande en augmente le mérite. Marie aura pu mettre tout son amour soit à allaiter son divin Enfant, soit à en faire le sacrifice sur le Calvaire. Qui ne voit cependant que ce dernier acte a dû lui coûter un effort plus violent, une plus grande somme de volonté ? Or où trouverons-nous des sacrifices qui approchent de ceux de la Mère des douleurs ? Elle est appelée à juste titre la Reine des martyrs ; un glaive de douleur a transpercé son cœur, et cette douleur est vaste et profonde comme la mer, suivant la parole du Prophète. Et à chacun de ces actes réunis elle a donné toute la perfection que le Ciel pouvait en attendre.

Ainsi nous avons dans la vie de Marie tout ce qui peut nous donner la plus haute conception de la sainteté : Grâce sanctifiante et grâces actuelles ; facultés naturelles adaptées à ses diverses missions, activité ininterrompue, enfin confirmation en perfection et grandeur des sacrifices.

Et maintenant, si nous considérons la mise en valeur de ces divers éléments dans ce qui constitue la partie secondaire de l'activité de Marie et qui regarde les créatures, nous devrons arriver à cette conclusion, c'est que Marie, de ce chef, a mérité *au moins* autant qu'auraient pu le faire toutes les créatures intelligentes, si elles eussent été fidèles à faire valoir les grâces méritées par la Reine de l'univers.

En effet « si quelqu'un sauve l'âme de son frère, nous dit Saint Jacques, il aura sauvé sa propre âme » (V. 20).

Ne pouvons-nous pas ajouter : « Celui qui aura contribué à sanctifier l'âme de son frère aura sanctifié sa propre âme dans la même mesure ? »(Math., x, 41).

Que dire de la partie principale de la vie de Marie, de celle

qui regarde Dieu et son divin Fils ? Là nous ne saurions trouver de terme de comparaison.

4°. *De la loi qui régit l'augmentation de la grâce sanctifiante.* — Admettons que nous puissions compter tous les actes méritoires de la vie de Marie et que nous puissions traduire en valeurs connues les divers éléments dont nous venons de parler et qui doivent influer sur le mérite ; aurons-nous la mesure de sainteté de Marie ? Pas encore. Il nous faudrait de plus surprendre un secret que Dieu s'est réservé. Dans quelle proportion un acte, accompli dans toute la perfection possible, fait-il croître la grâce ? On ne peut répondre que par des conjectures. En voici une formulée par certains théologiens :

La grâce sanctifiante se développerait dans une proportion géométrique, c'est-à-dire que chaque acte de fidélité doublerait la grâce sanctifiante précédente. Ce serait magnifique et bien digne de la libéralité divine.

S'il en était ainsi, qu'on se rappelle la grâce initiale qui, en Marie, a dépassé celle qui doit être accordée à toutes les créatures, celles que les élus doivent accumuler par leur fidélité ; que l'on considère les actes incalculables de la vie de Marie : à quel résultat ne doit-on pas arriver ?

C'est un persan, dit-on, qui a inventé le jeu d'échecs. Le roi trouva ce jeu si agréable, qu'il résolut de récompenser l'inventeur.

Il le fit venir, et, après l'avoir félicité devant toute la cour, il lui dit de demandei telle récompense qu'il désirerait. L'inventeur répondit modestement qu'il se contenterait de recevoir comme récompense un grain de blé pour le premier casier des échecs, 2 pour le deuxième, 4 pour le troisième et ainsi de suite jusqu'au 64e, en doublant toujours.

Les courtisans eurent un sourire de pitié. Mais l'on fut bien embarrassé, lorsqu'on voulut arriver au chiffre demandé ; il s'élevait à plusieurs milliards et dans tout le royaume on trouva à peine, dit-on, de quoi payer le savant.

L'on voit donc par la grande importance du point de départ ce que Marie a pu doubler par son premier acte méritoire.

Pour nous servir de la comparaison de l'échiquier, nous devons mettre dans la première case de la vie de Marie toutes les richesses que Dieu lui a accordées en dot, et nous devons ensuite compter autant de cases que d'actes, dans cette vie

si longue et si active. Quels mérites incalculables ! Comment sonder de tels abîmes !

5°. *Conclusion.* — On voit combien est fondée cette affirmation de Saint Bernardin de Sienne : « Autant la circonférence du firmament l'emporte en grandeur sur son centre, autant la gloire de Marie l'emporte sur celle des anges et des saints réunis. » (Serm. de Exalt. B. M. V. — art II cap. 2).

Que l'âme se pénètre de ces vérités ; qu'elle aime à considérer l'excellence de Marie, sa place dans la création, ses diverses missions, tout ce qu'elle a fait pour nous et ce qu'elle continuera de faire pendant l'éternité et elle comprendra de plus en plus, ce qu'elle doit être pour l'auguste Mère de Dieu ; l'amour et la confiance qu'elle doit lui témoigner ; le *pourquoi* de la dévotion qu'elle doit avoir pour Marie. Nous étudierons nos devoirs envers notre Mère dans la seconde partie de cet ouvrage.

Enfin, et il est bon de le rappeler, toutes ces merveilles font éclater le désir du Père de glorifier le Christ, comme aussi le désir du Christ de glorifier le Père ; elles nous disent l'amour du Christ pour sa mère et la mesure dans laquelle il a participé à l'amour rayonnant ou descendant de la Trinité Sainte, comme aussi l'incommensurabilité de ses mérites qui ont provoqué de telles largesses de la part du Ciel.

Remarquons, en effet, que les merveilles de perfection que nous avons pu entrevoir en Marie, loin de projeter quelqu'ombre sur la sainteté de son Fils, doivent au contraire, la faire ressortir d'une façon plus éclatante. Car nous devons établir la gradation suivante :

La sainteté de Marie dépasse sans mesure celle des autres créatures ;

La sainteté du Christ, à son tour, dépasse sans mesure celle de sa mère ;

La sainteté de la Trinité, enfin, est infiniment au-dessus de celle qui brille dans l'Humanité Sainte.

En effet, la maternité divine place Marie dans un ordre spécial, élevé sans mesure au dessus des Séraphins et des Saints les plus éclatants ; et ce ne sera que grâce à la Mère de Dieu que tous les Bienheureux auront pu arriver à la gloire éternelle ;

L'union hypostatique est un ordre plus excellent encore que la maternité divine ; elle élève le Christ au dessus de sa

Mère *au moins* autant que la dignité de Mère de Dieu élève Marie au dessus des autres créatures, et c'est le divin Sauveur qui a mérité à la Reine des anges la grâce sanctifiante qui a rendu son âme si éclatante, dès l'origine, et tous les secours qui lui ont permis de vivre sa vie de fidélité.

Enfin, ce qui fait la sainteté de l'Humanité dans le Christ, c'est la grâce sanctifiante, reçue dans toute sa plénitude ; mais ce n'est là qu'un pur don de la libéralité divine, création de la Trinité Sainte tandis que la sainteté en Dieu, c'est Dieu lui-même.

Il y a donc entre la sainteté de Dieu et celle de l'Humanité Sainte la distance qui sépare le Créateur de la créature, c'est-à-dire une distance infinie.

N'est-ce pas le lieu de s'écrier avec le Prophète : Que vos œuvres sont admirables, ô Seigneur ! Vous avez tout fait avec nombre, poids et mesure. (Ps. 91, — Sagesse XI).

Puisque les grâces accordées à Marie sont autant de bienfaits mérités par le divin Sauveur ; puisque d'autre part, les actes de fidélité de la Sainte Vierge constituent le concours apporté par elle à l'œuvre du Christ, qu'elles sont ineffables, les relations qui unissent la Mère au Fils.

Comment exprimer les colloques célestes du Cœur Sacré de Jésus et du Cœur Immaculé de Marie ? S'il était permis à notre ignorance de hasarder une expression terrestre, nous les traduirions ainsi :

« O ma Mère, je vous aime, je vous remercie !

« O mon Fils, aimez-moi, je vous aime !

« Je vous aime », dit le Christ, c'est-à-dire, je vous donne mon cœur en renouvelant les bienfaits dont vous a comblée mon amour ; je renouvelle le choix que j'ai fait de vous pour être ma mère ; je vous confirme les grâces dont je vous ai ornée, la gloire dont je vous ai couronnée. Il est si doux à mon Cœur de pouvoir redonner sans cesse ce qu'il a déjà donné !

« Je vous remercie d'avoir accepté mes dons ; un bienfaiteur ne trouve-t-il pas sa joie dans le gracieux accueil qu'on fait à ses libéralités ?

» Je vous remercie d'avoir fourni la matière de mon corps et de toutes les tendresses dont vous avez enveloppé ma vie mortelle !

« Je vous remercie d'avoir été mon associée fidèle dans l'œuvre que m'a confiée notre Père céleste.

« Aimez-moi, répond la Mère, c'est-à-dire je reconnais en vous la Bonté infinie que j'adore et la bonté créée qui ne peuvent avoir d'autre inclination que d'aimer ; d'autre besoin que de se communiquer.

« Aimez-moi, c'est à-dire : c'est votre amour qui m'a tout donné ; c'est votre amour qui me conserve tout ; c'est de votre amour que j'attends tout.

Aussi « je vous aime » puisque l'amour seul me livre à vous, l'amour seul vous fait régner en moi, l'amour seul contente votre cœur, ô mon Fils ! »

Fr. CHRYSOSTOME,
O. F. M.

(A suivre)

AUTOUR D'UN APOCRYPHE SCOTISTE

LE *De rerum principio* ET GODEFROY DE FONTAINES.

On ne louera jamais trop la publication des *inedita* des anciens Scolastiques. En révélant parfois des trésors de première valeur, outre qu'elle aide à pénétrer la pensée de chacun, qu'elle autorise un jugement global mieux éclairé sur les doctrines en cours, elle ménage souvent des surprises d'ordre littéraire ou historique du plus haut intérêt [1]. Aussi ne saurait-on dire assez sa reconnaissance au R. P. Bernard Jansen, S. J., pour la belle édition qu'il est en train de donner au monde savant des *Quaestiones in II librum sententiarum* de Pierre Olivi [2], le célèbre franciscain provençal du XIII[e] siècle ; et, sous le même point de vue, assez se féliciter que l'Institut de Louvain ait pris en mains la cause des *Quodlibeta* de Godefroy de Fontaines [3], un autre grand philosophe de la même époque.

1. A titre d'échantillon de surprises dans l'ordre historique, je citerai celle très intéressante que nous apporte l'auto-défense du dominicain Eckhart, récemment publiée dans la collection Cl. Baeumker : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster 1923, XXIII-5. A la première page de cet écrit ne lit-on pas : *Cum iam pridem magistri theologie Parisius nostris temporibus mandatum habuerint superioris de examinandis libris preclarissimorum virorum sancti Thome de Aquino et domini fratris Alberti tanquam suspectis et erroneis, et contra ipsum sanctum Thomam frequenter a multis scriptum est, dictum et publice predicatum quod errores et hereses scripserit et docuerit ?* Nul encore que je sache n'avait dit aussi ouvertement la vérité. L'apologie d'Eckhart est une perle.

2. *Fr. Petrus Johannis Olivi, O. F. M., Quaestiones in II librum Sententiarum, quas primum edidit ad fidem codicum mss. B. Jansen, S. J.*, I, *Quaestiones* 1-48, Quaracchi 1922, p. XXIV-764 ; II, *Quaestiones* 49-71, Quaracchi 1924, p. XVI-644 *(Biblioth. francisc. scholast. medii aevi,* tomes IV et V).

3. Dans la Collection *Les Philosophes belges* :tome II, *Les quatre premiers Quodlibet de G. de Fontaines*, par M. de Wulf et A. Pelzer, Louvain 1904, p. XVI-364 ; tome III, *Les Quodlibet V-VII de G. de Fontaines*, par M. de Wulf et J. Hoffmans, Louvain 1914, p. IV-416 ; tome IV. *Le huitième Quodlibet de G. de Fontaines*, par J. Hoffmans, Louvain 1924, p. 178.

De celui-ci je voudrais m'occuper présentement. J'ai cru utile de confronter deux questions de son *Quodlibet VIII* et une de son *Quodlibet VI* avec certaines pages du fameux pseudépigraphe longtemps attribué au Bx Duns Scot, qui est connu des médiévistes sous le titre inexact de *Quaestiones disputatae de rerum principio.* Il a semblé qu'il y aurait profit à ce travail et que les conclusions auxquelles il aboutit méritaient d'être connues tant pour leur nouveauté que pour leur solidité, à ce que je crois. Nous mettrons en première colonne les propres expressions du docteur belge et parallèlement, d'après l'édition Fernandez [1], celles du *De rerum.* Ainsi le lecteur sera guidé dans l'œuvre de collation, et il lui sera facile de compléter le rapprochement à peine ébauché des deux textes. On se bornera à transcrire les premiers mots et les finales des passages communs.



Voici d'abord la *Quaestio I* du *Quodlibet VIII : Utrum Christus sit unum vel plura.* Son titre ainsi formulé correspond à la lettre à celui de la *Quaestio XXV* du *De rerum.* Le fait n'a rien en soi de très extraordinaire. Notons-le sans plus et suivons maintenant pas à pas le double texte.

Godefroy commence par établir qu'il n'y a pas d'inconvénient à souscrire la proposition susdite. Admises l'unité de personne et la dualité de natures dans le Christ, selon que le porte l'enseignement révélé, la phrase en question n'a rien qui ne soit acceptable, écrit-il en s'appuyant sur le Damascène : le Christ est *unum* en raison de sa personne et *plura* en raison de sa double nature ; il est *unum* et *duo.*

G. de Fontaines, *Quodl. VIII*, q. 1.	*De rerum principio*, q. 25.
P. 6 : Christus autem est unum suppositum subsistens in duplici natura. Unde subdit : Unus enim est et idem qui hoc et illud... Christus debet dici aliquo modo unum, scilicet secundum suppositum, et aliquo modo plura, scilicet secundum naturas.	P. 615. : Est unum secundum suppositum et plura secundum naturam. Unde Damascenus... qui et hoc et illud est.

1. M. Fernandez Garcia, *B. Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis ac mariani, Quaestiones disputatae De rerum principio, Tractatus de primo rerum omnium principio.* Quaracchi 1910, p. xcvi-723.

P. 6 : Quod non solum debeat dici quodam modo plura, sed simpliciter, potest ostendi... patet ergo quod Christus debet dici plura neutraliter.

P. 615 : Quod sit plura simpliciter, patet... quod habet in se plures naturas perfectas et actuales est plura simpliciter.

P. 7 : Nec est hoc inconveniens, scilicet aliquid esse unum simpliciter et plura, si haec ad diversa referantur.

P. 615 : Est ergo unum et plura, ut dicunt aliqui, simpliciter... referendo ad diversa.

P. 6 : Sicut esse aliquid secundum accidens non est proprie esse aliquid simpliciter... videtur esse dicendum simpliciter plura..

P. 615 : Sicut enim accidens est ens secundum quid... quod habet in se pluras naturas perfectas et actuales est plura simpliciter.

Mais — il y a un « mais » — d'aucuns objectent, *videtur aliquibus*. Godefroy n'ignore pas, pour l'avoir lu dans la *Summa* de Saint Thomas [1], III, q. 17, a. 1, que les deux natures dans le Christ ne sonnent pas également *in abstracto* et *in concreto*, et qu'il convient de laisser un terme qui pourrait faire entendre dualité de personnes. Qu'on dise que le Christ est la nature divine, passe ; comme il n'est pas la nature humaine, qu'il l'a plutôt, à parler correctement il n'est pas *duo*.

P. 7 : Sed videtur aliquibus quod licet in Christo... non dicitur quod Christus sit natura humana, sed bene dicitur quod Christus est homo.

P. 615 : Sed videtur aliquibus quod licet in Christo... cum non possit dici « Christus est humana natura », licet possit dici quod est divina natura.

Le maître belge reprend en détail l'objection, examine son point de départ et la rejette. Un passage de Saint Augustin, deux citations d'Aristote appuient la démonstration. Chemin faisant, réponse est donnée à un dernier doute.

P. 8 : Sed per hoc ita argueretur de quocumque ente per accidens... quamvis de ipso non praedicetur in abstracto.

P. 616 : Sed per hoc ita arguitur de quocumque ente per accidens... vel etiam neutra praedicetur de ipso in abstracto.

P. 8 : Nec sequitur « est plura neutraliter, ergo est plura supposita »... et respectu alterius et alterius suppositi.

P. 616 : Nec sequitur « est plura, ergo plura supposita »... et respectu alterius et alterius suppositi.

P. 8 : Non debet simpliciter concedi... non dicitur aliud pro ipsa unitate personae.

P. 616 : Nec oportet distinguere, quia unum significat... non alius pro unitate personae.

1. La référence est donné par J. Hoffmans.

P. 9 : Unde cum natura maxime substantialis sit vera entitas... et non duo simpliciter.

P. 9 : Verum est tamen quod, ut dictum est, quod ad hoc quod... respondendum distinguendo, ut patet per Philosophum, I *Physicorum*.

P. 9 : Si autem quaeratur... et unum secundum suppositum est unum simpliciter.

P. 615 : Item cum substantia sit vera entitas... de ratione pluralitatis (?) simpliciter.

P. 616 : Verum est tamen quod ad hoc quod aliquid dicatur plura... respondendum est distinguendo, ut patet I *Physicorum*.

P. 616 : Si autem quaeratur... et unum secundum suppositum est unum simpliciter.

Ainsi finit le premier article de la *Quaestio*. Jusqu'ici le *De rerum* ne s'est pas écarté d'un doigt de Godefroy. Il a de lui la doctrine, la phrase même, généralement en termes plus succcints.

Suit le second article que relient au précédent les mots omis dans le *De rerum* : « *Ex praedictis potest patere quid dicendum sit de alio articulo, scilicet quomodo in Christo est unum esse vel plura* ». Tout bon philosophe sait qu'on distingue l'*esse essentiae*, l'*esse existentiae* et l'*esse subsistentiae*. Le premier article répondait à la question s'il y a dans le Christ un ou deux *esse essentiae* ; ici on répond à cette autre : y a-t-il en lui un ou deux *esse existentiae ?* Et l'exposé reprend par une autre objection de maîtres, *ponunt aliqui, secundum istos, ponitur ab istis*, vis à-vis desquels Godefroy ne cesse de garder sa pleine indépendance comme de juste.

P. 9 : Cum enim unum et ens... unum esse vel plura.

P. 10 : Ideo ponitur secundum istos quod in Christo non est nisi... post conversionem substantiae panis remanentibus.

P. 617 : Quod unum et ens... unum esse vel plura.

P. 617 : Quidam tamen dicunt quod in Christo non est nisi... remanentibus post conversionem.

Le *quidam dicunt* du *De rerum* correspond parfaitement au *ponunt aliqui* etc. de Godefroy, expressions où J. Hoffmans, son éditeur, n'a pas eu de peine à reconnaître en premier lieu Saint Thomas [1], que le docteur de Sorbonne, d'accord en cela avec le cardinal Matthieu d'Aquasparta [2], continue à ne pas perdre de vue ici. Vient aussitôt la réfutation.

1. J. Hoffmans a trois notes pour indiquer que c'est bien l'opinion de S. Thomas que combat Godefroy.

2. Cf. *Matthaei ab Aquasparta, O. F. M., S. R. E. cardinalis, Quaestiones disputatae selectae*, t. II, *Quaestiones de Christo*, Quaracchi 1914, p. XV-227. La *Quaestio IX : Utrum in Christo sit unum tantum esse*, p. 159-176, y est résolue dans le même sens que chez Godefroy, mais avec une netteté d'expo-

P. 10 : Sed illud non videtur posse stare... tot oportet etiam ponere res quibus conveniant plura esse.

P. 617 : Sed hoc non videtur posse stare... rationem essentiae, tot sunt existentiae.

P. 10 : Immo etiam, etsi ipsum esse sit res alia ab essentia, et tamen quid simplicius et actualius... sed quia sua entitas formalis et suum esse non est ens secundum se, sed...

P. 617 : Dato etiam quod secundum istos esse sit aliud, cum tamen sit quid actualius... sed quia sua entitas non est ens per se etc.

P. 11 : Item ex dicto illorum sequeretur... non sunt entia nisi quia sunt entis quod est substantia.

P. 617 : Item ex dicto illorum sequitur... non sunt entia nisi per entis beneficium.

P. 11 : Immo hoc etiam confirmatur per exempla quae inducunt in contrarium... ita debet hoc dici plura secundum esse.

P. 617 : Exempla etiam quae adducunt sunt contra eos... ita debet dici plura secundum esse.

P. 12 : Nec valet simile quod inducitur... necesse est ipsum esse dividi et multiplicari.

P. 618 : Nec valet simile quod inducunt... necesse est esse multiplicari.

P. 12 : Similiter etiam inconveniens est ponere quod in Christo... ponere albedinem in subiecto et non dare illi esse album.

P. 618 : Inconveniens etiam est quod in Christo... implicat contradictionem dicere albedinem esse in aliquo et non dare esse album.

P. 12 : Cum etiam vivere.. dictum est quod ipse est plura.

P. 618 : Cum etiam vivere... in ipso sunt plura esse.

P. 13 : Descendendo vero ad... quod est a forma substantiali.

P. 618 : Nec numerantur... supra illud esse formae.

Une autre objection se présente. Elle vient toujours des mêmes opposants. Godefroy les désigne par ces mots : « *Prout aliqui*[1] *tali ostendunt persuasione* », auxquels font écho ceux-ci du *De rerum* : « *Sed dicunt aliqui* ». L'un et l'autre l'exposent intégralement, puis la rejettent.

P. 13 : Nec tamen propter hoc debet negari in Christo esse duplex esse secundum rem, prout aliqui... sed etiam secundum ea quae postmodum sibi adveniunt.

P. 618 : Sed dicunt aliqui quod non debet poni in Christo proprie duplex esse... alias diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed secundum illa.

P. 14 : Sed sic non oportet dicere... quia nec est accidens informans et

P. 619 : Hoc autem non valet : natura enim humana nec est acci-

sition et une plénitude de pensée qu'on ne retrouve pas chez le maître liégeois. Richard de Mediavilla enseigne la même doctrine dans son *Quodlib. I*, q. 3. Il est regrettable que A. Michel n'ait pas fait la lecture attentive de ces auteurs de première valeur avant d'écrire pour le *Dictionnaire de théologie catholique* les articles *Hypostatique (Union)*, col. 526-529, et *Hypostase*, col. 411-413.

1. Encore ici J. Hoffmans ne manque pas de noter que S. Thomas est visé par cet *aliqui* de Godefroy.

inhaerens... sed cedit quasi in esse hypostaticum praeexistens.	dens inhaerens... et tale cadit cum eo in esse hypostatico.
P. 14 : Et quod ita sit in proposito... propter eorum in esse suppositi et subsistentiae indistinctionem.	P. 619 : Quod ita sit in proposito.. licet non nova realis relatio proprie fuit Filii ad Patrem propter unitatem suppositi.

Maintenant Godefroy aborde le troisième point de sa thèse : il n'y a dans le Christ qu'un seul *esse subsistentiae*. Il le développe rapidement, montrant comme quoi cet *esse* est le soutien et la condition de tous les autres, loin de les supprimer ; il répond en même temps à la difficulté qu'un tel état de choses peut présenter.

P. 15 : Et ideo ulterius est dicendum quod in Christo... secundum multiplicationem essentiarum vel naturarum.	P. 619 : Ulterius est dicendum quod in Christo... secundum multitudinem naturarum.
P. 15 : Sed hic est hoc dubium, quomodo... nisi tollatur essentia et existentia.	P. 619 : Sed circa hoc est dubium, quomodo... nisi tollatur essentia et existentia, cum sint idem.
P. 16 : Et est dicendum quod subsistentia addit aliquo modo aliquid... sed quae etiam sunt unum essentia et natura.	P. 620 : Et dicit quod subsistentia addit aliquid extrinsecum... circa ea quae sunt unum in essentia etc.

Arrivé au terme de la démonstration, le *De rerum* conclut par une phrase : « *Ex praedictis* » etc. qui n'a pas à cette place son correspondant dans Godefroy ; l'équivalent se trouve chez celui-ci au début de la question.

P. 16 : Ex his statim apparet quod Christus... de pluralitate ratione naturarum.	P. 620 : Ex praedictis potest colligi quod in Christo... et est simpliciter plura ratione naturarum.
P. 17 : Ad primum quod nititur ostendere quod Christus sit plura... hoc sibi competit per gratiam unionis.	P. 620 : Ad argumentum quod ostendit esse plura... sed sibi hoc competit per unionis gratiam etc.

Il n'est guère de question chez les Scolastiques qui ne s'achève par une réponse *ad argumenta*. Dans le *De rerum* la question qui nous occupe a bien cette réponse, mais on cherche vainement l'argument ou objection qu'il s'agit de réfuter[1]. Dans Godefroy

1. Le P. Fernandez, lorsqu'il éditait le *De rerum*, s'aperçut de la difficulté et indiqua l'endroit où il croyait trouver l'objection. Aujourd'hui il ne se contenterait pas de cette référence ; car il n'y a pas de doute possible : l'*Ad argumentum* qui clôt la *Quaestio XXV* du *De rerum* suppose l'objection formulée tout au début de la même *Quaestio* chez Godefroy.

argument et réponse sont formulés de façon très précise. Le texte du *De rerum* est manifestement tronqué au début et à la fin de la question.

De la confrontation qui précède il résulte que le *De rerum* n'a ici rien d'original. Son auteur transcrit uniquement le philosophe belge. Il procède par voie d'extraits justaposés, si bien que le résultat obtenu se réduit à n'être qu'un très pauvre abrégé ou décalque en six pages d'un texte qui en a treize autrement compactes [1].

***

Est-ce là le seul cas de plagiat qui nous soit offert vis-à-vis de maître Godefroy ?

Si nous tournons quelques pages du Quodlibet VIII, nous tombons sur la *Quaestio III*, qui porte le titre : *Utrum creatura rationalis, antequam sit in effectu, sit capax gratiae sive cujuscumque accidentis*. C'est exactement, ou très peu s'en faut, le titre même de la *Quaestio XXVI* du *De rerum*. Voyons si l'une et l'autre ne seraient pas encore apparentées : je donne la première phrase du *De rerum* avec ce que je pense lui correspondre dans Godefroy.

G. de Fontaines, *Quodl. VIII*, q. 3.	*De rerum principio*, q. 26.
Ps. 36 : Et dicitur ulterius quod quia essentiae creaturarum.. puta quantitate et colore etc.	P. 621 : Primo est ponenda quaedam opinio, quae ponit esse essentias ab aeterno etc.

Tout de suite une constatation s'impose : le *De rerum* amorce *ex*

1. Hervé Nédélec avait fort bien vu toute la portée de la critique de Godefroy et qui visait directement cette *Quaestio I* du 8e Quodlibet. Voici les lignes très précises qu'il écrit dans sa *Tabula super eadem Quodlibet* [*Goctofredi*] *in quibus locis idem contradicit aliis doctoribus vel nova dicit*. Je cite d'après le Cod. E. 5.532 de la Bibl. Nationale de Florence, Conv. soppr., S. Maria Novella, fol. 107 a : « *Octavo Quolibet, q. prima, contra Thomam, de unitate esse in Christo in 3 Scripto, d. 6, q. 7, in pede et ad rationes, et ultima parte, q. 17, articulo 1, contra ipsum circa hoc quod est Christum esse unum et plura ; et nota quod post videtur redire ad Thomam et ibidem contra Egidium, specialiter de unitate esse in Christo et similiter esse et essentie et subsistentie et existentie et etiam quantum ad ydemptitatem esse et essentie, et ibidem destruit rationem Thome positam ultima parte Summe, q. 17, art. 2, declarantem quomodo in Christo non est duplex esse, etsi sit duplex natura, et ibi nota differentiam bonam inter esse subsistentie et esse essentie, et illud tangit 7 Quolibet, q. 9, ad tertiam rationem* ». On le voit, celui à qui Godefroy savait rendre « un solennel hommage », est aussi celui qu'il savait non moins contredire.

abrupto et sans préambule aucun l'exposé d'une opinion sur l'éternité des essences. Je défie n'importe qui de nous dire ce qu'elle est au juste, à s'en tenir à lui. Si, par contre, nous nous reportons à Godefroy, nous la voyons tout au long et clairement développée là-même, à sa place naturelle, après les préliminaires de rigueur ; une note nous apprend même qu'elle est d'Henri de Gand. L'état fruste de ce début de question dans le *De rerum*, s'il n'est pas l'indice d'une nouvelle lacune, prouverait déjà que nous sommes en face de simples annotations.

Poursuivons notre enquête. La méthode changerait-elle ? Il ne semble pas, car voici aussitôt :

P. 37 : Sed ista positio non videtur conveniens. Si enim... quae simul ... quantum ad essentias et quantum ad existentias semper simul esse.	P. 621 : Sed hoc videtur inconveniens. Si enim... simul esse ab aeterno, cum omnia sint a Deo cognita.

De nouveau le *De rerum* résume, à n'en pas douter, Godefroy. Il ne nous prive même pas d'une citation de Saint Augustin qu'il laisse dans le vague et altère quelque peu, citation dont Godefroy indiquait très nettement la provenance. Allons quatre pages plus loin chez celui-ci et nous retombons sur un passage identique aux dix lignes de texte qui suivent dans le *De rerum*.

P. 41 : Aut ergo esse essentiae et existentiae sunt diversae res... nisi secundum relationem, quod tamen est falsum.	P. 621 : Item arguitur : esse essentiae et existentiae sunt diversae res... secundum solum respectum, quod est falsum.

Et la correspondance continue, morceaux par morceaux, découpures après découpures, de la part du *De rerum*. Nous citons :

P. 41 : Si dicatur quod immo tota essentia primo constituitur... nullam entitatem realem acquirit.	P. 621 : Si dicatur quod tota essentia primo constituitur... non potest essentia secundum esse reale esse ab aeterno.
Ps. 42 : Illud quod dicitur constitui de re secundum rationem causae formalis exemplaris... sed respectivam quae minima est et sic ut prius.	P. 622 : Item id quod constituitur secundum rationem causae exemplaris... vel respectivas et sic ut prius sola entitas relativa, qua relativa est etc...
P. 42 : Praeterea nullum esse reale et quidditativum... inconjunctum erit ad ipsam.	P. 622 : Praeterea nullum esse reale et quidditativum... conjuncta erit ad ipsam.
P. 43 : Praeterea... quidquid enim	P. 622 : Praeterea quidquid habet

habet aliquam entitatem ab aliquo exemplariter... in tali causa agente, scilicet per cognitionem.

entitatem ab aliquo exemplari habet... in tali causa agente per cognitionem.

P. 44 : Nisi ratio idealis quae est etiam ratio effectiva... nisi efficiendo per voluntatem accedentem.

P. 622 : Unde ratio idealis in Deo quae est exemplaris est etiam effectiva... nisi efficiendo per voluntatem.

P. 45 : Nec essentia divina secundum rationes ideales... et praedicabilis non debet dici nihil.

P. 622 : Nec essentia secundum rationes ideales... cum vera essentia praedicamentalis non sit nihil.

P. 45 : Nec ad hoc... sufficeret dicere... quidquid reale pertinet ad rem ipsam.

P. 623 : Nec sufficeret dicere... quidquid reale pertinet ad ipsam rem.

P. 46 : Ex quo patet quod... nisi suo fundamento actu existente.

P. 623 : Ex hoc patet reprobatio secundae partis.. nisi existat fundamentum.

P. 46 : Si dicatur quod sufficit... dicetur calere et vere calidus esse.

P. 623 : Si dicatur quod sufficit... et sic ignis ab aeterno potuit dici calidus.

Arrivé à ce point, le *De rerum* aborde un second article : *Secundo videndum*, dit-il, *quale esse res habet antequam sit actu.* Faut-il s'imaginer qu'il va servir du neuf ? Non pas. Pour se convaincre qu'il n'y a là qu'une simple transposition, il suffit de revenir en arrière de huit pages dans la question de Godefroy : le plagiat recommence.

P. 38 : Ad. cujus evidentiam est considerandum quod ut supra dictum est secundum Philosophum, VI *Metaphysicae*... et habet esse verum et reale et extra animam vel cognoscentem.

P. 623 : Ad quod sciendum quod... ut dicitur VI *Metaphysicae*... est verum esse extra cognoscentem.

P. 38 : Sed ulterius esse reale subdividitur... ipsa bene habet esse cognitum apud intellectum.

P. 623 : Nec oportet distinguere de intellectu... prius habuit illud esse cognitum etc.

P. 38 : Si ergo quaeratur utrum natura rationalis... et ejus esse reale in virtute.

P. 624 : Si ergo quaeratur utrum anima rationalis... et ejus esse reale.

Là s'arrête le *De rerum*. Sa *Quaestio XXVI*, que nous venons de démembrer, couvre un peu plus de trois pages, tandis que la *Quaestio III* de Godefroy en occupe dix-sept ! C'est que celui-ci traite son sujet avec cohésion et logique, avec tous les développements qu'il comporte. Le même texte se retrouve dans le *De rerum*, mais fragmentaire, par bribes, dans un décousu évident. Appellerai-je cela un résumé ? Pas le moins du monde.

Ce sont plutôt des extraits qui se succèdent bout à bout, incapables de nous révéler l'ampleur et la richesse de l'original.

*
* *

Peut-être viendrait-il à l'esprit de quelqu'un que les *Quaestiones XXV et XXVI*, les deux dernières du *De rerum*, pourraient lui avoir été ajoutées par une main tardive et conséquemment qu'il n'y a pas à faire état de leur présence dans ce recueil ? Évidemment, l'insinuation ne serait pas à dédaigner, si par ailleurs le reste de l'ouvrage ne décelait d'autre trace de l'œuvre du docteur liégeois. Mais ce n'est pas le cas. La plus grosse partie, en effet, de la *Quaestio XVII* du *De rerum* se présente dans les mêmes conditions que les deux dont nous venons d'examiner le contenu, vis à-vis de la *Quaestio V* du Quodlibet VI [1]. Le premier point de contact que nous leur trouvions est ainsi conçu :

G. de Fontaines, *Quodl. VI*, q. 5.	*De rerum principio*, q. 17.
P. 123 : Unde sicut duo puncta non possunt esse simul in eodem subiecto... sed oportet quod facerent unam magis vel minus intensam.	P. 461 : Item videmus quod duo puncta non possunt esse in eodem subiecto... imo oportet quod misceantur et faciant unam magis intensam.

Huit lignes plus loin dans Godefroy, les rapports reprennent avec le *De rerum* :

P. 123 : Et hoc patet per eos qui ponunt habitus augeri vel intendi per additionem eiusdem secundum speciem... quod duo accidentia quae sunt eiusdem rationis et speciei fiant unum subiecto.	P. 461 : Item hoc patet per communem opinionem qua habitus infusi ponuntur augeri, ut charitas, quia ponitur quod augeatur per additionem alicuius eiusdem speciei... si duo habitus distincti eiusdem speciei possent simul esse in eodem subiecto.
P. 123 : Cum enim talia plura secundum unam rationem habeant esse in subiecto... simul non possunt esse in eodem subiecto quin sint unum.	P. 461 : Item accidentia eiusdem speciei secundum eamdem rationem habent esse in subiecto... simul esse non possunt in eodem subiecto quin sint unum numero.
P. 124 : Nec est instantia quod corpus glorificatum potest esse simul	P. 461 : Nec est instantia de corpore glorificato quod simul est cum

1. Où elle est intitulée : *Utrum aliquod accidens unum numero possit esse in duabus naturis* ; Dans le *De rerum* elle l'est en ces termes : *Utrum unum accidens numero possit esse in diversis subiectis.*

cum non glorificato... quare non possunt plura esse simul in eodem subiecto.

alio non glorificato... ideo non possunt plura simul esse in eodem subiecto.

A partir de ces mots, nos deux textes présentent une solution de continuité.[1] Alors que celui de Godefroy se poursuit dans un ordre très logique et ne laisse pas soupçonner le moindre vide, l'auteur du *De rerum* intercale des développements personnels en rapport avec les généralités qu'il avait promises. Une page plus loin il revient à la question, qui est si un même accident peut-être en deux sujets à la fois, et il rejoint Godefroy là où il l'avait laissé.

P. 124 : Similiter est dicendum quod unum accidens numero non potest aliquo agente esse simul in duobus subiectis ; nam sicut unitas subiecti...secundum numerum eorum quae insunt ipsis, etiamsi specie non differunt.

P. 124 : Nec obstat quod duo corpora sint simul in uno loco... posset maius corpus esse in minori, quod non esset si ibi esset localiter.

P. 124 : Ex quo patet, licet incidentaliter, quod non potest fieri quod unum corpus numero simul sit in duobus locis... ideo unum corpus non potest esse localiter in pluribus locis simul.

P. 463 : Circa secundum videndum est an idem accidens simul possit esse in duobus subiectis... nam sicut unitas subiecti... secundum numerum saltem per accidens, ut dixi ; accidentia autem sibi insunt, etsi sint accidentia diversa in specie.

P. 463 : Si obicias quod duo corpora, saltem glorificatum et non glorificatum, sunt simul... potest maius corpus esse in minori loco : quod non esset, si ibi esset localiter.

P. 464 : Ex quo patet, *ut dicunt aliqui*, quod si ubi unum non potest esse in duobus subiectis simul... ideo unum corpus non potest esse localiter simul in pluribus locis, sic nec unum accidens simul in diversis subiectis.

La formule *ut dicunt aliqui*, par laquelle se trahit ici le plagiaire, mérite attention. Il ne faut pas chercher bien loin pour deviner quels sont ces *aliqui*. Qui peuvent-ils être sinon d'abord celui dont on copie littéralement l'exposé ?

L'impossibilité pour un même accident d'avoir deux sujets simultanés est démontrée, l'auteur du *De rerum* a même cru bon d'en renforcer la preuve par l'addition de nouveaux arguments. Il s'agit maintenant de rechercher s'il en serait de même, supposé qu'il soit question de sujets non plus simultanés, mais successifs. Continuons de rapprocher nos deux textes :

P. 125 : Sed dubium est utrum unum numero accidens successive

P. 466 : Si vero quaeratur utrum successive in diversis subiectis possit

possit esse in duobus subiectis... non potest habere esse in alio corpore in quo eadem superficies non esset.

esse, hoc est dubium... non potest nec simul nec successive habere esse in alio corpore in quo eadem superficies non esset.

P. 125 : Sed accidentia, quae quocumque agente possunt habere esse sine subiecto, possunt... et sic unum accidens numero posset esse in pluribus subiectis successive.

P. 466 : Sed illa accidentia, quae virtute cuiuslibet agentis possent habere esse sine subiecto, possent... et sic idem accidens numero diversis subiectis inest successive.

P. 125 : Sed utrum naturaliter sive virtute naturalium principiorum vel agentium hoc fieri possit... et de quibusdam qualitatibus symbolis et communibus generato et corrupto.

P. 466 : Sed utrum actione alicuius agentis naturalis hoc possit fieri... hoc idem videtur in qualitatibus symbolicis quod sunt communes generato et corrupto.

A la question posée en dernier lieu succède aussitôt la réponse.

P 125 : Ideo ad huius intellectum est considerandum quid est subiectum accidentis ; nam si nuda substantia materiae... quia de potentia materiae extensae educitur tunc.

P. 466 : Ad hoc respondent aliqui dicentes quod quaedam sunt accidentia fundata in materia... et de potentia materiae extensae educitur.

P. 126 : Sicut una et eadem essentia materiae est successive... secundum diversitatem formarum substantialium.

P. 467 : Tunc dicunt quod sicut una et eadem materia numero successive... secundum diversitatem et exigentiam formarum substantialium.

P. 126 : Sed hoc non potest stare, quia nullum accidens primo et immediate... quam semper praecedit in materia saltem ordine naturae forma substantialis qua subiectum est in actu simpliciter.

P. 467 : Sed dictum istorum non continet, ut videtur aliquibus, veritatem... nullum enim accidens primo et immediate... quam semper praecedit in materia saltem ordine naturae forma substantialis qua subiectum est ens in actu simpliciter.

P. 126 : Unde secundum hunc modum... in diversis substantiis vel subiectis.

P. 468 : Et secundum istum modam... non potest poni aliquod accidens numero esse in diversis subiectis.

Dans le *De rerum*, on le voit, cette réponse s'ouvre par un *respondent aliqui*, suivi bientôt d'un *ut dicunt* : expressions significatives par lesquelles l'écrivain déclare implicitement, très sûrement toutefois, qu'il travaille sur l'œuvre d'autrui. Cette observation est confirmée encore par des formules semblables qui reviennent peu après : *tunc dicunt*, *propter hoc dicunt*, *ut videtur aliquibus*, se référant toutes à des passages identiques littéralement chez Godefroy et où celui-ci expose sa propre pensée.

Suit une opinion dont Godefroy proclame le bien-fondé : *Ut videtur probabilius*, dit-il.

P. 126 : Unde dicunt alii, ut videtur probabilius, quod quantitas quae non determinat sibi aliquam formam substantialem... potest esse in diversis substantiis vel subiectis specie differentibus.	P. 468 : Et ideo aliter dicunt alii quod quaedam sunt accidentia quae non determinant... possunt esse successive in diversis subiectis.
P. 127 : Et hoc sic ostendunt : nam cum talia accidentia non determinant sibi... licet non secundum eamdem determinationem.	P. 468 : Quod sic declarant : talia, inquiunt, accidentia quae non determinant sibi... licet secundum aliam et aliam determinationem.
P. 127 : Unde omnes tales substantiae secundum se consideratae... quas non posset simul habere.	P. 469 : Unde dicunt quod omnes tales substantiae secundum se consideratae... simul non posset accidens habere.
P. 127 : Cum ergo materia quando transmutatur de una forma ad aliam ... possit esse in huiusmodi duobus subiectis.	P. 469 : Cum ergo, ut dicunt, materia cum transmutatur de forma in formam .. possit esse in diversis subiectis.
P. 127 : Et hoc modo dicitur quod eadem quantitas dimensiva indeterminata est in generato et corrupto... oportet supponi in materia.	P. 469 : Et isto modo dicunt quod eadem caliditas numero est in generato et corrupto... oportet supponi in materia.
P. 127 : Unde secundum hoc etiam qualitates symbolicae... sub diversis formis substantialibus.	P. 470 : Et hoc idem dicunt de qualitatibus symbolicis... vel e contrario magis et minus intensa.

Des termes on ne peut plus vagues désignent les partisans de cette opinion : *Dicunt alii, sic ostendunt.* Ils indiquent clairement chez Godefroy qu'il expose de simples dires. Le *De rerum* se borne à reproduire sa phrase et continue à n'être ainsi de son côté qu'un copiste.

Ici Godefroy entreprend une critique ferme et bien personnelle des théories qu'il vient d'exposer.

P. 127 : Sed illud non videtur verum, quia licet ex praedictis bene sequitur quod talia accidentia... per se non corrumpuntur.	P. 470 : Sed istud *aliis* non videtur verum : quamvis enim ex dictis istorum bene appareat quod... non oportet quod... corrumpatur.
P. 128 : Cum non sint in materia nisi mediante forma substantiali... quia non differunt realiter talis forma et sua terminatio.	P. 470 : Cum talia accidentia non sint in materia... quia non differt realiter terminatio talis accidentis et suum esse.
P. 128 : Unde sicut quia tale accidens secundum se... non potest	P. 470 : Unde patet quod sicut tale accidens secundum se... non

habere esse praeter omnem talem formam.

P. 128 : Ita etiam hoc accidens determinatum, non solum... nisi corrumpatur realitas formae accidentalis.

P. 128 : Qui ergo supponunt quod in generatione fiat resolutio... corrumpit omnia accidentia illam consequentia.

P. 129 : Quaedam enim per se corrumpuntur ut contraria... propter variationem istarum formarum.

potest habere esse praeter talem communem formam.

P. 471 : Item etiam hoc accidens indeterminatum non solum... quin corrumpatur realitas formae accidentalis.

P. 471 : Sicut ergo praedicta supponunt quod in generatione fiat resolutio... corrumpit excon sequenti omnia accidentia.

P. 472 : Quaedam enim corrumpuntur a contrario... propter diversitatem formarum.

Le *De rerum* n'a eu qu'à ajouter un simple pronom, un *aliis*, pour bien indiquer encore qu'il reproduit le sentiment d'autrui, et il écrit : *Sed istud aliis...* Le rôle différent de deux écrivains, leur attitude respective peuvent-ils mieux ressortir que de ces rapprochements suggestifs et continuels ?

Encore près de quatre pages et la *Quaestio* de Godefroy touchera à sa fin. La parallélisme constaté depuis son début avec la *Quaestio XVII* du *De rerum* n'est pas pour cesser à moitié chemin. Il a duré, il durera. Sans la moindre interruption la critique du docteur belge continuera donc d'être reproduite fidèlement par le *De rerum*, sauf dix lignes de la fin que celui-ci omet.

P. 129 : Cum ergo dicunt aliqui quod quaedam accidentia sunt quae sunt... ex materia et forma substantiali.

P. 129 : Unde omne accidens per se convenit composito... et ideo illa non dicuntur consequi materiam, sed formam.

P. 130 : Ita etiam sunt quaedam accidentia quae sicut... est in potentia ad contrarium accidens.

P. 130 : Nec est dicendum quod tale accidens dicatur consequi... non ratione formae, sed ratione materiae.

P. 131 : Similiter etiam est dicendum de accidentibus symbolis... discurrendo per omnes formas mediantibus quibus possunt inesse.

P. 131 : Et secundum hoc etiam verum est quod, quia... sed etiam

P. 472 : Cum ergo dicunt aliqui quod accidentia sunt quae sunt... quod sunt in composito mediante forma substantiali.

P. 472 : Unde sicut generale est omni accidenti quod conveniat composito... non dicuntur consequi materiam, sed formam.

P. 473 : Ita etiam sunt quaedam accidentia quae sicut... est in potentia ad contrarium accidens.

P. 474 : Nec est dicendum quod tale accidens consequitur... non ratione formae, sed ratione materiae.

P. 474 : Similiter etiam est dicendum de accidentibus symbolicis... discurrendo per tales formas in entibus quibus possunt esse.

P. 474 : Et secundum hoc etiam verum est quod, quia... sed etiam

in omnibus quae composito insunt.

P. 131 : Sed verum est quod, sicut dictum est... quasi pro uno subiecto etiam secundum speciem.

P. 132 : Et similiter verum est quod illud accidens quod est unum secundum speciem... est alia et alia propter alietatem subiecti secundum interruptionem.

fiat variatio in omnibus quae composito insunt.

P. 475 : Sed verum est quod sicut dictum est... quasi in uno subiecto secundum speciem.

P. 475 : Et similiter verum est quod idem accidens quod est idem et unum secundum speciem... est alia et alia propter alietatem subiecti secundum interruptionem.

Ici s'arrête la copie du *De rerum* [1]. Le vaste exposé d'opinions qui venait d'être réédité par lui n'était-il pas suffisant ? Effaré sans doute un peu de l'étendue du morceau, essoufflé d'une telle course dans le champ des théories imaginées par l'esprit humain, l'auteur ne peut se dispenser de pousser un profond soupir et s'écrie : *Ecce quanta sylva verborum et opinionum in hac quaestione !* exclamation qui rappelle, à ne pas s'y tromper, une phrase analogue de Pierre Olivi dans l'une de ses *Quaestiones* sur le 2e livre des Sentences (éd. B. Jansen, I, 213) : *Videsne igitur infinitam silvam opinionum in hac materia ?* La réminiscence est patente. Décidément notre anonyme avait beaucoup lu.



Nous avons fini nous aussi. Arrivés au terme de ce rapprochement littéraire, il est juste que nous résumions brièvement les faits constatés, puis que nous dégagions les conclusions qui paraissent s'imposer.

Les faits se réduisent à ceci que l'auteur du *De rerum* a exploité en grand trois *Quaestiones* de Godefroy de Fontaines, la cinquième de son Quodlibet VI, la première et la troisième de son Quodlibet VIII, qu'il les a comme incorporées à son œuvre tantôt par bribes, tantôt de façon presque continue ; qu'il a commis, somme toute, un plagiat bien qualifié.

D'autre part, les conclusions qu'il faudra bien admettre sont celles-ci :

1° Les *Quaestiones XVII, XXV et XXVI* du *De rerum* doivent, si on veut les comprendre, être lues à la lumière des *Quaestiones* correspondantes de Godefroy : celles-ci permettront de rectifier

1. Elle représente, au bas mot, 9 à 10 pages de Godefroy pillées de la belle façon.

les mauvaises lectures qui déparent le texte imprimé [1] et aideront à retrouver, si possible, le lien des idées.

2° Le *De rerum*, au moins pour les trois *Quaestiones* en jeu, n'est pas une œuvre de maître et vraiment originale, mais une vulgaire et très vulgaire rapsodie digne tout au plus d'un élève qui lit les maîtres plume en main.

3° Le colophon qui finit l'unique manuscrit connu et qui porte : *Istae quaestiones fuerunt determinatae Oxoniae per magistrum Joannem Scotum de ordine fratrum Minorum, et sunt quaestiones generales super philosophiam* est faux et sans la moindre valeur. C'est ainsi que les trois *Quaestiones* que nous venons de contrôler ne sont pas d'ordre général et que l'une d'entre elles a même plus de rapports avec la théologie qu'avec la philosophie ; en outre, ce ne sont en aucune façon des *determinationes* au sens scolastique. Quelle confiance, d'autre part, mérite cette mention d'Oxford, *Oxoniae ?* Aucune, dès lors qu'il reste établi que ces trois *Quaestiones* ne sont même pas une reportation d'élève, mais un résumé mal fait d'autres *Quaestiones* dont on connaît le véritable auteur.

4° Le colophon dont il s'agit ne mérite pas foi surtout, lorsqu'il mêle à ces assertions controuvées le nom du B. Duns Scot. On a prouvé par des arguments restés sans réplique que le *De rerum* contredit trop souvent la doctrine bien authentique de l'illustre et saint docteur [2] ; ce que nous venons de dire montre qu'il faut résolument ne pas l'oublier, puisque rien ne confirme mieux combien l'ouvrage est indigne de lui.

5° La composition du *De rerum* doit être sûrement placée à une date postérieure à celle des *Quodlibeta VI* et *VIII* de Godefroy de Fontaines. Si le Quodlibet III du philosophe liégeois est

---

1. En voici une parmi plusieurs autres. La dernière phrase de la *Quaestio XXV*, à propos de la prédestination du Christ, porte cette rédaction-ci : *Quamvis enim illi sit naturale secundum naturam humanam, sed sibi hoc competit per unionis gratiam.* La lecture de Godefroy est autrement compréhensible (p. 17): *Quamvis enim*, dit-il, *naturale sit illi personae secundum se quod sit Filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundum naturam humanam secundum quam hoc sibi competit per gratiam unionis.* Le *De rerum* a commis simplement un homéotéleuton en sautant d'un *naturale* à l'autre et, de ce fait, pour le moins qu'on puisse dire, n'a plus de sens.

2. Cf. E. Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, p. 22-29, 288-291 ; J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona 1923, p. 74-84 ; *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, XVI (1924), p. 323.

de 1286, à en juger par certaines données internes, et le Quodlibet IV de 1287, les quatre suivants s'échelonnent au cours des années 1287-1290 [1]. De ce chef 1291-1225 marqueraient selon toute vraisemblance l'époque du *De rerum*.

P. FERDINAND-M. DELORME, O. F. M.

Quaracchi, 15 mars 1925.

---

1. L'ordre chronologique des *Quodlibeta* de Godefroy et leur date respective restent encore à fixer. Le 3e et le 4e, jadis attribués dans leur rédaction brève à Hervé Nédélec, O. P., se suivent à un an de distance et traitent certaines questions à l'ordre du jour en 1286 et 1287. Le 13e est antérieur au 3 mars 1298, date d'une bulle de Boniface VIII qu'en marge d'un manuscrit romain un scribe de l'époque a rappelée très à propos. Cf. A. Pelzer, *G. de Fontaines et ses manuscrits*, dans *Revue néo-scolastique*, XX (1913), p. 503. Quant au 1er, il a grande chance d'être des derniers, sinon le dernier : ses éditeurs, en particulier Mgr Pelzer dans ses recherches si fouillées sur les *Ms.* de Godefroy, et A. Glorieux dans son beau livre sur *La littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*, n'ont pas vu que le fait de citer tout au long (p. 30 sq.) la bulle *Detestandae* de Boniface VIII (18 février 1300) le reporte forcément, tel qu'il est du moins, après elle. On pourra en conséquence, dans un nouveau tirage de la brochure *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle*, Bruxelles 1904, remanier cette page 84 où se trouve écrit très pompeusement, mais aussi très à faux : « Il [Godefroy] débute dans ses disputes quodlibétiques par un solennel hommage.... ».

LE SERMON DE RICHARD DE MEDIAVILLA SUR L'ASCENSION DU SEIGNEUR

Avec un peu d'exagération on se plaint, que de nos jours les savants, étudiant l'histoire des dogmes et des hérésies, des Papes et des Conciles, de la liturgie et du droit canon, ont trop négligé l'histoire de la prière, de l'ascèse et de la mystique, surtout celle de la prédication. [1] Il est bien vrai que pour écrire l'histoire du sermon, beaucoup de textes nous manquent encore. Une édition de ces textes serait en outre très accueillie des médiévistes, spécialement des philologues, qui y trouveraient quantité de matériaux pour l'histoire de la langue latine au moyen-âge. C'est pourquoi l'édition d'un sermon de Richard de Mediavilla sur l'Ascension du Seigneur ne manquera pas d'utilité. Mais non seulement pour cela. Richard est un des plus célèbres Docteurs de l'Ordre ; *Doctor copiosus, fundatissimus, solidus*, ainsi l'ont nommé ses admirateurs. Il fit autorité dans les écoles : on le nomme avec Saint Bonaventure, Duns Scot et Alexandre de Halès. On peut le considérer aussi comme un précurseur du B. Jean Duns Scot : beaucoup de sentences, qu'on a intitulées scotistes, se trouvent déjà chez Richard dans son Commentaire sur les Sentences, ses *Quodlibeta* et ses Questions disputées. Il importe donc que sa mémoire reste vivante parmi les adeptes de l'École franciscaine. Pour essayer de le faire mieux connaître, nous voudrions aussi étudier sa manière de prêcher, dans l'unique sermon sûrement authentique que nous possédons de lui.

Ce sermon est celui qu'il a prêché aux étudiants de Paris, un jour d'Ascension. Et de ce sermon on connaît seulement un manuscrit dont le texte encore n'est pas trop bon, suffisant toutefois pour connaître son style, sa manière, sa fantaisie, laquelle ne

1. Cf. K. Richstätter. *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien*. Innsbruck [1924], 244.

révèle pas spécifiquement cet *esprit anglais*, qu'on veut toujours trouver dans notre Docteur [1].

Quant à la langue, il est très intéressant de noter, dans ce sermon de Richard, quelques proverbes ; et de relever quelques mots latins fort peu classiques, comme *caruccare*, *ribaldus*, etc.

Ce sermon est aussi important pour la connaissance des coutumes des étudiants.

Nous donnerons le texte selon le ms. nº 280 de la Bibliothèque de l'Université d'Erlangen (Bavière), dont M. le Prof. Dr Leidinger de Munich a bien voulu nous procurer les photographies. Ce codex, originaire du Couvent de Sainte-Marie à Heilsbronn, est un parchemin, petit in-4º de 199 folios, en deux colonnes, datant plutôt du XIVe siècle commençant que du dernier quart du XIIIe. L'écriture est bonne. Notre sermon commence au f. 67 c.

Ajoutons encore une note brève sur quelques autres sermons attribués à notre Richard, mais dont l'authenticité est douteuse, parce que, dans les mss., le *cognomen* « de Mediavilla » fait défaut. Le ms. d'Oxford, Merton Coll. 249, f. 175, porte seulement : « *Sermo fratris Ricardi de dilatatione sermonis* » [2]. Cela ne suffit point du tout pour attribuer ce sermon à notre Docteur. Trois autres mss. de la Bibl. Nationale de Paris contiennent des sermons composés « *a fr. Richardo, fratre minore* ». C'est un peu plus, mais il faut les examiner de plus près pour en affirmer autre chose. S'il est vrai, par exemple, que le sermon sur Saint Nicolas (Bibl. Nat. Nouv. acq. 338, fol. 51) ait été écrit vers 1230, comme le croit M. Hauréau [3], il ne pourrait être de notre Richard.

Donnons maintenant le texte du célèbre Maître de Paris, selon le seul ms. de nous connu, en remerciant tant M. le Directeur d'Erlangen que M. le Docteur Leidinger, dont la bienveillance nous autorise à publier ce sermon souvent cité, mais jamais édité.

Quaracchi, Saint Étienne 1924.

P. Dr. WILLIBRORD LAMPEN, O. F. M.

1. Il n'y a pas de raison, comme nous l'exposions AFH XVIII, 298 ss. de traduire Mediavilla par *Middletown*, comme s'il s'agissait d'une localité anglaise. En France, on trouve plusieurs localités du nom de Moyenneville : l'une dans l'arrondissement de Clermont, une autre dans l'arrondissement d'Arras, une troisième dans celui d'Abbeville, etc ; semblablement, il en existe en Espagne.

2. A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, 215.

3. *Notes Eet xtraits de quelques mss. latins de la Bibl. Nat.* VI, Paris 1893, 246.



Sermo in die Ascensionis Domini, fratris Richardi de Media villa Ordinis Fratrum Minorum.

« *Ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrimarum in loco (a) quem posuit* ». — Ista verba scripta sunt in Psalmo [1] et expono quasi de persona Christi. Et tunc exponuntur sic : « *in valle lacrimarum* », scil. exiens Dominus noster Jesus Christus, id est : in mundo isto qui plenus afflictionibus et tribulationibus, quia mundus « *vallis lacrimarum* » nominatur. « *Ascensiones disposuit in corde suo* », id est : ordinavit ascensiones scil. facere in corde suo. « *In (b) loco quem posuit* », id est : ordinavit in coelo empyreo, ubi est terminus [67 d] ascensionis suae ad quem *(c)*. Et sic in verbis istis secundum praemissam expositionem tria tanguntur : primum est Christi CONVERSATIO cum dicit : « *In valle lacrimarum* ». Secundum est Christi ASCENSIO, cum dicit : « *Ascensiones in corde suo disposuit* ». Et tertio tangitur principaliter ejus MANSIO, cum dicit : « *In loco quem posuit* ».

Primo, dico, tangitur hic Christi conversatio, cum dicit : « *In valle lacrimarum* », quia pro nobis plenus tribulationibus, angustiis et miseriis in hoc mundo. Secundo Christi ascensio tangitur, cum dicit : « Ascensiones in corde disposuit ». Non tamen unam, sed plures ascensiones facere disposuit et quas ascensiones dicam postea. Et tertio tangitur ejus principalis mansio, cum dicit : « In loco quem posuit », id est ordinavit, scil. in cœlo empyreo, sicut inveniemus in Sacra Scriptura. Christus ascendit. Mirabiliter ascendit. In Jerusalem ascendit tripliciter : primo *(d)* ascendit in Jerusalem et doctores interrogavit ; et in hoc dedit nobis formam, quomodo debemus [nos] habere ad ecclesiasticam disciplinam. Secundo ascendit in Jerusalem et templum mundavit sive purgavit et in hoc dedit nobis exemplum et formam, quomodo debemus nos habere ad ecclesiam. Tertio ascendit Jesus in Jerusalem et legem servavit, in quo dedit nobis exemplum et formam, quomodo debemus nos habere ad legem divinam.

Primo dico : Christus ascendit in Jerusalem et doctores interrogavit, in quo dedit nobis exemplum et formam, quomodo debemus nos habere ad scholasticam disciplinam, et de isto ascensu dicitur in Luc. [2] : « *Ascendit Jesus in Jerusalem secundum consue*[68 a]*tudinem diei festi cum Joseph et matre ejus* ». Sequitur [3] : « *Remansit puer Jesus in Jerusalem et non cognoverunt (e) parentes sui.* » Et sequitur postea [4], quomodo quaesiverunt puerum parentes ejus et *invenerunt eum in templo sedentem in medio audientem et interrogantem*. Sed juvenis existens inventus est in templo, in quo datur nobis, scholaribus, forma ecclesiasticae disciplinae, quia scholares non debent inveniri in vico circumspicientes nec in theatro ludentes, nec ementes vel vendentes nisi pro necessitate, sed in templo debent inveniri. In templo, id est in loco honesto. Quia si vadunt per vicos circumspicientes, timere

1. Ps. 83, 6.
2. Luc. 2, 42.
3. Luc, 2, 43.
4. Luc, 2, 45 sq.

a) Cod. : *locum*, et om. *in*. — b) Cod. : *a* — c) Cod. *quam*. — d) Cod. *quia*. — e) Cod. addit *eum*.

debent sibi, ne impleatur in eis illud Jeremiae[1]. « *Ascendit mors per fenestras, ingressa est domus nostras*». Tales comparantur illi cui sagittae opponuntur et si aperiat fenestras, sagitta percutitur et mortuus est, quia sensus corporis sunt fenestrae, vanitas mundi sunt sagittae. Cum igitur vadis per vicos apertis sensibus, quid restat nisi quod mors ascendat per fenestras sensuum exteriorum ?

Christus autem inventus est in templo. Sed quomodo invenerunt eum ? Sedentem. Ecce humilitas. Non erat erectus per superbiam, sed sedebat per humilitatem. Sic debet [facere] scholaris, ut habeat sapientiam, quia *ubi humilitas, ibi sapientia*, ut dicitur in Prov. [2] Quando aliquis vult aliquem *(a)* directe respicere in umbris *(b)*, inclinat se ad terram, ut melius vid at Ita nos qui sumus in [68b] valle tenebrarum hujus mundi, si volumus intelligere ea quae sunt salutis nostrae, oportet quod inclinemus nos per humilitatem. Et videte, quod *(c)* invenerunt Christum non quocumque modo sedentem, sed sedentem in medio. Sed in quorum medio ? Numquid in medio potatorum vel hasardorum vel trufatorum ? Certe non, sed in medio doctorum. Et deberent considerare nostri scholares et non deberent inveniri in medio potatorum, quia scribitur [3] : « *Vae qui potentes estis ad bibendum vinum et viri fortes ad miscendum ebrietatem* ». Sic Christus inventus est in medio doctorum, non quocumque modo, sed interrogans et audiens. Non dicit « negligens » *(d)*, quia aure cordis et corporis audiebat. Non erat vagabundus, quod est contra multos scholares, qui quando deberent cogitare de lectionibus suis in scholis, tunc faciunt castra in Hispania [4]. Isti contemnunt audire et tamen scriptum est in Prov. [5] : « *Audiens sapiens sapientiam, sapientior erit* ». Igitur Christus inventus est audiens et interrogans. Non pro se, sed pro nobis. Scriptum est : « *Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi* ; interroga *majores tuos et dice*[*n*]*t tibi* », ut dicitur in Deuteronomio [6]. Si aliquis vellet ponere pecuniam suam in aliquo equo, multos interrogaret ut pecuniam suam bene poneret ; sed de re in qua habet ponere animam suam, non est sollicitus interrogare. Ecce igitur quod ascendit Christus et doctos interrogavit et in hoc dedit nobis formam ecclesiasticae disci-[68 c]plinae.

Secundo ascendit Jesus in Jerusalem et templum purgavit et in hoc dedit nobis exemplum et formam, quomodo nos ad templum debemus nos habere. Et de isto ascensu dicitur in Joanne [7] : « *Ascendit Christus in templum et invenit ementes et vendentes oves et boves et columbas et nummularios sedentes. Et ejecit ementes et vendentes de templo et merces nummulariorum subvertit.*» Templum nobis repraesentat nobis ecclesiam, in qua dicitur congregatio

1. Jerem. 9, 21.
2. Prov. 11, 2.
3. Is. 5, 22.
4. Châteaux en Espagne.
5. Prov. 1, 5.
6. Deut. 32, 7.
7. Jo. 2, 13-15.

a) Cod. : *aliquis*. — b) Cod. : *membris*. — c) Cod. add. *non*. — d) Cod. : *negliens*.

fidelium pro quolibet membro, pro se ipso. Per boves qui colunt, intelligitur cultura animarum, sicut per doctrinam vel intentionem vel aliquo tali modo. Unde per illos qui vendebant boves, figurantur illi qui signa innocentiae vendunt pro laude humana et transitoria et isti sunt hypocritae. Item, per vendentes columbas significantur simoniaci, quia Sanctus Spiritus in specie columbae missus est et ideo per vendentes columbas significantur illi qui vendunt spiritualia. Item, per nummularios sedentes in templo significantur usurarii et sic zelabat contra peccata et propter peccata. Sic quilibet nostrum debet zelare pro Ecclesia et pro quolibet membro Ecclesiae et pro se ipso. Si autem spiritualia praeposuero *(a)* terrenis, erit carruca ante *(b)* boves, quia boves trahunt carrucam, sed carruca non trahit boves. Unde et nos spiritualia debemus praeponere terrenis et temporalibus quia temporalia non adduxerunt nobis spiritualia; immo, spiritualia adduxerunt nobis temporalia. Et ideo temporalia non debent appeti nisi bono modo, quia inordinatus appetitus temporalium non potest esse sine detrimento spiritualium. Debemus igitur zelare pro [68 d] Ecclesia, sicut zelabat David, qui dicebat[1] : « *Vidi praevaricantes et tabescebam* ». Et quare ? « *Quia testimonia tua non custodierunt* ».

Tertio Christus ascendit in Jerusalem et legem servavit, in quo nobis dedit exemplum et formam, quomodo debemus nos habere ad divinam legem. Et de isto ascensu dicitur in Evangelio secundum Lucam[2], quia dixit Jesus discipulis suis : « *Ecce ascendimus Jerosolymam et consummabuntur omnia, quae scripta sunt de Filio hominis per prophetas* ».

Ecce, quod Dominus legis legem servavit, scil. legem gratiae et veterem legem ipse implevit. Nos igitur, qui sumus servi, debemus servare istam legem novam et non legem veterem quae gravis est *(c)*, quia dicit Dominus : *Jugum meum suave* (*d*) *est et onus meum leve*, delectabile et allevians. Unde, sicut vos videtis, quod *(e)* pluvia per se considerata, quando est in aëre et descendit, est gravis, tamen comparata ad avem est levis, quia facit ipsam volare : ita mandata Dei absolute considerata sunt difficilia, sed comparata ad hominem in statu gratiae existentem et informatum *(f)* gratia sunt levia. Dominus enim, quando voluit adimplere legem, ascendit in Jerusalem. Similiter, si nos volumus adimplere legem istam, oportet quod ascendamus a lacu carnalitatis ad montem spiritualitatis. Qui manet in fundo alicujus domini, oportet quos servet ejus legem et quod vivat secundum eam et quod reddat ei censum. Ita qui manet in fundo carnalitatis, oportet quod ejus legem servet et ei censum reddat In fundo autem carnalitatis manet hic *(g)* per cogitationem ejus et desideria et oportet quod talis servet [69 a] legem corruptionis et quod vivat secundum ejus legem et reddat ei censum, quae sunt cogitationes foetidae, delectationes putridae et locutiones obliquae. Sed si manemus in fundo Jesu Christi, debemus ejus legem servare et secundum legem ejus vivere et ascendere a lacu carnalitatis ad montem spiritualitatis. Et hoc significatur nobis in donatione legis, ubi dictum est Moysi a Domino[3]:

1. Ps. 118, 158.
2. Luc, 18, 31.
3. Exod. 24, 12.

a) Cod. : *proposuero*. — b) Cod. : *curruca aut* pro *c. a.* — c) Cod. : *et*. — d) Cod. : *servare*. — e) Cod. : *que*. — f) Cod. : *informatam*. — g) Cod. : *hoc*.

« *Ascende ad me in montem et dabo tibi duas tabulas lapideas et legem et mandata Dei, quae scripsi, ut doceas filios Israel.* »

Debemus igitur ascendere in montem, non in montem superbiae, sed in montem spiritualitatis, ut in fundo hujus domini maneamus, ut legem custodiamus et censum ei reddamus, ut sunt locutiones honestae, cogitationes mundae et operationes rectae. Sic igitur habetis tres ascensiones Christi in Jerusalem, quia ascendit Jesus in Jerusalem et doctores interrogavit ; secundo ascendit et templum purgavit, et tertio ascendit et legem servavit.

***

Secundo, ascendit Christus in montem. Et ibi quid fecit ? Oravit, praedicavit et se transfiguravit. Et in hoc dedit nobis exemplum, ut oremus, ubi oremus et quomodo oremus.

Primo dico, dedit nobis exemplum, ut oremus. Quia scil. nobis est inclinatio ignis concupiscentiae, qui est ex corruptione sensualitatis et iste ignis habet suum sufflatorium, quia sufflatur deliciis, divitiis et mundi honoribus et per omnes sensus. Et nisi ponamus sufflatorium ad ignem caritatis, ignis concupiscentiae praevalescet sufflatorio ignis caritatis.

Secundo ascendit Christus in montem, ut daret nobis exemplum loci in quo [696] oraremus, quia in monte *(a)* debemus orare. Omnis homo, qui vult porrigere preces magno domino [et] ab eo exaudiri, bono modo appropinquat ei quantum potest ; [sic] et nos, si volumus porrigere preces Altissimo, et tunc exaudiemur *(b)*. Et hoc figuratum fuit nobis in Actibus Apostolorum [1], ubi dicitur de Petro, quod *ascendit in superiora ut oraret.*

Tertio Christus ascendit in montem orare, in quo nobis dedit exemplum quomodo debemus orare, quia in monte *(c)* et in loco solitario ut sequestremus *(d)* a nobis consortium superfluae verbositatis vel societatis et consortium mutabilis vanitatis. *(e)* Unde dicitur [2] : « *In terris sedebit solitarius et tacebit et levavit se supra se* ». In « sedendo » exprimitur subtractio temporalium, quia qui se appodiat alicui rei temporali non habet quietem, et ideo sedere est *(f)*. Disposuit, quod a mutabili vanitate, quod taceret a superflua verbositate et quod solitarius esset a tumultuosa societate. Sic igitur ascendit Christus in montem et oravit, in quo dedit nobis exemplum, ut oraremus et instruxit nos de loco, in quo oraremus, et quomodo oraremus.

Secundo ascendit Christus in montem et ibi praedicavit. Et in hoc dedit formam docendi. De isto ascensu dicitur in Matth. [3], quod « *ascendit Jesus in montem et cum sedisset, accesserunt ad eum* (g) *discipuli ejus et aperiens Jesus os suum docebat eos dicens* : « *Beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum coelorum.* » In sessione notatur quies et cordis tranquillitas. Carissimi fratres, qui vult se dirigere secundum regulam salutiferae veritatis, quid debet

1. Act. 10, 9.
2. Thren. 3, 28.
3. Matth. 5, 1-3.

a) Cod. : *montem.* — b) Cod. : *exaudiemus.* — c) Cod. : *montem.* — d) Cod. : *frequentamus.* — e) Cod. : *unitatis.* — f) Cod. : *sederet.* — g) Cod. : *Deum.*

facere ? Debet cordis quietem et tranquillitatem [habere]. Quid si cor est inquietum per iram et rancorem etc. ? [69 c]. Non apparet in eo imago veritatis, sicut in aqua turbata non apparent imagines distinctae ; sed quando aqua est quieta et tranquilla, tunc apparent in ea imagines distinctae. Sic in conscientia turbata per odium et rancorem non apparet imago, quia turbati animus praeviat et impedit ita animum, ne possit cernere verum. Sed quando cor est quietum per amorem, tunc apparet ibi imago veritatis et hoc est quod dicebat Salvator per Zachariam [1] : « *Pacem* », inquit, « *et veritatem tantum diligite* », quasi diceret : ad minus pacem et veritatem debetis diligere. Hoc significatum est nobis [per hoc], quod sedit Christus et docuit discipulos suos.

Sed quid docuit eos Christus facere *(a)* ? Si respiciamus ad illum sermonem quem Christus facit discipulis suis in monte *(b)*, invenimus eum ad quatuor ordinari : quia docebat Deus ignorantes, arguebat negligentes *(c)*, corripiebat rebelles et in malo persistentes et erudiebat poenitentes. Similiter homo proximum suum debet docere *(d)*, si ignarus est ; redarguere, si est negligens ; corripere, si est rebellis et in malo *(e)* perseverans ; debet ipsum erudire, si est poenitens. Et hoc est quod dicit Apostolus, II ad Timotheum [2] : « *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum* », scil. ignorantes *(f)*, *et arguendum* negligentes *(g)*, *ad corripiendum (h)* rebelles, in malo persistentes, et *ad erudiendum*, id est [ducere] extra ruditatem ipsos poenitentes.

Tertio ascendit Christus in montem et ibi se transfiguravit. Et in hoc dedit nobis formam praesidendi *(i)*. De isto ascensu in Luc. [3] : « *Ascendit* [69 d] *Jesus in montem et oravit et facta est species vultus ejus altera et vestimenta ejus facta sunt alba sicut nix* ». Ita qui vult praesidere, ut anima praesidet corpori, vel qui vult praesidere subdito suo, oportet quod species vultus ejus fiat altera. Si anima vult praesidere corpori, oportet quod facies ejus alteretur. Sed qua alteratione ? Non alteratione quae est torsio, sed alteratione quae est salus, quia oportet quod alteretur ab obscuritate ignorantiae in claritatem cognitionis, a frigiditate cupiditatis *(j)* in fervorem dilectionis. Sic *(k)* debes alterari et conversari in curia legislatoris. Et quomodo istam legem sciam ? Certe non possum eam scire nisi frequentem *(l)* eam per cognitionem et amorem, quia « *conversatio nostra in cœlis est* », ut dicit Apostolus ad Phil. [4] Et conversatio bona est facies ipsius animae per quam alteratur [ab] obscuritate ignorantiae in claritatem cognitionis et a frigiditate cupiditatis in fervorem dilectionis. Sic conversabatur Beatus Joannes Baptista, de quo dicitur [5], quod « erat *lucerna lucens* (*m*) *et ardens* », lucens per cognitionem et ardens per dilectionem.

---

1. Zach., 8, 19.
2. II Tim., 3, 16.
3. Luc, 9, 28 sq. ; Matth. 17, 2.
4. Philipp., 3, 20.
5. Jo. 5, 35.

a) Cod. : *C're.* — b) Cod. : *montem.* — c) Cod. : *neglientes.* — d) Cod. *diligere.* — e) Cod. : *molo.* — f) Cod. : *ignorans.* — g) Cod. : *argumentum negligens* pro *a. n.* — h) Cod. : *correptionem.* — i) Cod. : *praesistendi.* — j) Cod. : *tepiditans.* — k) Cod. : *si.* — l) Cod. *frequenter.* — m) Cod. : *lucem.*

Dicit[1] : « *Et vestimenta ejus erant alba sicut nix et vestitus ejus resplendens sicut sol.* » Vestitus repraesentat conversionem. Si volo dirigere me ipsum, oportet quod conversio mea sit clara et honesta. Unde in sermone Domini in monte, in evangelio secundum Matth.[2] dicitur: « *Sic (a) luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in coelis est* ». Iste vestitus refulgens animae est necessarius [70 a]. Quando illi qui sunt castro timent sibi, faciunt fossata et amnum [et] alia quae prohibent, ne turris laedatur. Turris est anima nostra quae aedificata est propugnaculis. Et debemus pugnare contra diabolum, ne diabolus contra animam machinetur per conversationem inhonestam, quia quidquid est in nobis, debet esse compositum et inordinatum. Sic ergo habemus, quomodo Christus ascendit in Jerusalem et ascendit in montem.

***

Tertio, ascendit Christus in coelum. Et ista ascensio fuit terminata scil. in coelo empyreo. Sed qualiter ascendit ? Certe, gaudenter, potenter et patenter. Sed quare ascendit sic Deus ? Primo ascendit ut tamquam Dominus regnaret ; secundo ut nobis locum pararet *(b)* ; tertio, ut Spiritus Sancti gratia nos irrigaret ; quarto, ut post ipsum aspiciamus *(c)* ; quinto, ut ipsi ascendendo coaptemur *(d)* et sexto, ut amore ipsius ista temporalia contemneremus.

Primo dico, Christus ascendit gaudenter et in hoc dedit nobis formam ascendendi cum cordis laetitia. De isto ascensu dicitur in Psalmo[4] : « *Ascendit Deus in jubilo* ». Duo dicit hic Psalmus, scil. quod ille qui ascendebat Deus est, et quod ascendit in jubilo, id est in laetitia spirituali. « Deus » tantum sonat sicut ille qui contemplatur omnia, qui est consumens *(e)* omnem malitiam et qui est omnia fovens[5]. Quia est omnium contemplator, ideo est director ; quia est omnem malitiam consumens, ideo est defensor, et quia est omnia fovens, ideo est locupletator.

Carissimi, Christus ascendit : ideo debemus nos post ipsum ascendere. Sed in cœlis est via longa et nos su[70 b] mus pauperes in spiritualibus : ideo adhaereamus ei sicut locupletanti. Item, sumus debiles : adhaereamus ei sicut directori. Sic adhaerebat ei Psalmista, qui dicebat[6] : *Adhaesit anima mea post te*». Dico post defensorem et locupletatorem, non post mundum, qui excaecat, debilitat et depaupertat. Hoc reducit nobis Sacra Scriptura ad memoriam sensus, scil ille est Deus et si incipis ei adhaerere, non potes deviare, director *(f)* enim est; item, non possunt inimici tui impedire, quia defensor est; et non possunt te inimici tui depauperare, quia locupletator est.

1. Matth., 17, 2.
2. Matth. 5, 16.
3. Cfr. Jo. 14, 2.
4. Ps. 46, 6.
5. Cf. Joann. Damasc., *De fide orthod.*, I, c. 9 (P G 94, 835) ; Alexand. Halens., *Summa Theol.* I, (éd. Quaracchi 1924) n. 356 a ; n. 429 ad 7.
6. Ps. 62, 9.

a) Cod. : *si.* — b) Cod. : *parare.* — c) Cod. : *aspiciemus.* — d) Cod. : *ipsum... coaperemus,* pro *i. c.* — e) Cod. : *consumans.* — f) Cod. : *directorium.*

Ascendit igitur Deus in jubilo[1], hoc est dies gaudii et laetitiae. Facias isti Domino honorem. Quando reges terreni ascendunt ad coronam, tunc et populus consuevit eis facere magnum festum. Quanto majus debet fieri festum Regi aeterno, qui est Dominus corporum et animarum. In laetitia deducamus diem ascensionis ejus. Non faciamus ei majus dedecus quam soleat fieri regibus terrenis. Quando isti reges terreni ascendunt ad sceptrum, oportet quod habeant equos, sellas, pulcra ornamenta et hujusmodi. Ista debes offerre summo Regi nec poteris te excusare, quia omnia ista potes invenire in foro cordis tui, scil. cogitando et desiderando et spiritualia meditando. Et ad hoc festum invitat nos Salvator in Joan.[2] dicens : « *Petite et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit* ». Gaudium mundi non est verum [70 c] neque plenum. Non est verum, quia non est meum, quod auferatur a me in vico. Sed si perdis honores, delicias aut divitias, Deus *non facit tibi injuriam*[3], quia ista non sunt tua. Item gaudium mundi non est plenum, quia nulla creatura potest implere capacitatem ipsius animae quae facta est ad similitudinem Patris et Filii et Spiritus Sancti. Sed solus Deus, qui est omne bonum, ipse implet capacitatem ipsius animae. Unde Augustinus, libro *Confessionum*,[4] dicit : « Inquietum est, Domine, cor meum donec quiescat in te ». Gaudium istud, quod est de Deo, hic inchoatur et in futuro consummatur et hoc gaudium non potest auferri nec in vita, nec in patria. Sic igitur Christus in coelum gaudenter ascendit.

Secundo ascendit in coelum potenter. Et de hoc potest exponi illud quod dicitur in Eccli.[5] : *Permansit illi virtus ut ascenderet in excelsum terrae locum.* » Sed cujus terrae ? Certe illius terrae, de qua dictum est[6] : « *Portio mea, Domine, in terra viventium* ».

Ascendit Christus in coelum virtuose. Sed quae est ista virtus, per quam sic ascendit ? Haec est illa virtus, quae antonomastice dicitur virtus, scil. caritas, cui appropinquatur virtuositas. Sed quid facit ista caritas ? Certe, animam quae habet inclinationem naturalem ad corpus, prout est forma corporis, eradicat ab istis terrenis et conjungit eam cum supernis. Ideo dicitur in Cantico[7] : « *Fortis est ut mors dilectio* ». Ista caritas jungit animam cum supernis, dum adhuc est in isto mortali corpore corruptibili existens.

Post nostrum Regem debemus [70 d] ascendere. Et qui vult post ipsum ascendere, oportet quod maneat sicut ille permansit, scil. quod in bono perseveret sicut Christus perseveravit (a). Quia *qui perseveraverit usque in finem, salvus erit*[8]. In Levitico[9] dicitur, quod praecepit Deus in Lege quod cauda poneretur in sacrificio ; et cauda et adeps, id est pinguedo. Per caudam enim

1. Ps. 46, 6.
2. Jo. 16, 24.
3. Cf. Matth. 20, 13.
4. *Conf.*, I, 1 (P L 32, 661).
5. Eccli. 46, 11.
6. Ps. 141, 6,
7. Cant. 8, 6.
8. Matth., 10, 22.
9. Cf. Lev. 3, 9 ; 8, 25 ; 9, 19.

a) Cod. : *perseveraret.*

intelligitur perseverantia, per pinguedinem devotio, quae istum ignem caritatis habet inflammare quousque impleatur in patria.

Tertio ascendit Christus patenter. Et de hoc in Act. Apostolorum [1] : « *Videntibus illis elevatus est et (a) nubes suscepit eum ab oculis eorum* ». De potentia *(b)* istius ascensionis dicitur in Apoc. [2] : « *Vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis habentem signum Dei vivi.* Angelus iste, quem vidit Joannes ascendentem, repraesentat Christum, qui est verus Deus et verus homo et dicitur Christus et angelus, quia scriptum est de ipso : « *Vocabitur magnus consilii angelus* » [3]. Et notetis bene verba : dicitur de bono angelo, quod creatus est in coelo empyreo et quod excellentior factus est ceteris angelis in naturalibus, ut dicunt communes opiniones [4]. Sed quid fecit angelus iste ? Lucifer incepit superbire et per pondus superbiae suae descendit in profundum inferni. Modo beatus Joannes videbat alterum ab ipso, scil. Christum, qui per humilitatem ascendebat. Christus enim dicitur angelus ; sed dicitur angelus ex nomine nuntii, quia enim angelus idem est quod nuntius vel missus et Christus [71 a] nuntiavit nobis verbum salutis. Angelus iste ascendit per humilitatem, sed per humilitatem primo descendit, quia *qui se humiliat, exaltabitur* [5]. Est ergo bonum quod te humilies, quia dicitur gallice : « Bonum est retrocedere propter melius percurrere » [6]. Et cum quo istorum duorum angelorum tenebis te ? Si te teneas cum angelo infernorum descendes in infernum, sicut iste descendit cum sociis suis. Unde scriptum est [7] : « *Descendunt in profundum quasi lapis* ». Dimisso ergo angelo inferni teneas te cum Deo angelorum, qui per humilitatem ascendit in coelum. Iste angelus sic ascendens per humilitatem, habebit signum Dei vivi, non adversarii, sed Dei vivi ; Domini nostri Jesu Christi, qui est Deus vivus.

Arma et signa istius angeli debes portare. Arma autem ipsius habent tres partes : una pars ornata [est humilitate ; alia pars ornata] est asperitate, sed pars principalis ornata est caritate.

Dico quod [una] *(c)* pars armorum ipsius ornata est humilitate in sua incarnatione, quando in utero gloriosae Virginis habitare voluit, tunc « quem totus non capit orbis in tua se clausit viscera, Virgo, factus homo » [8]. Altera pars armorum ejus ornata fuit asperitate in sua conversatione, quod dicit in Evangelio [9] : « *Vulpes foveas habent et aves coeli nidos, Filius autem hominis non habet, ubi reclinet caput suum* ». Tertio pars armorum ejus, quae est

1. Act. 1, 9.
2. Apoc. 7, 2.
3. Introitus tertiae Missae in Natali Domini, ex Is. 9, 6, ubi in Vulg. tamen habetur : « *admirabilis, consiliarius* ». Cf. Jerem. 32, 19 : « *magnus consilio* ».
4. Cf. Petrus Lombardus, II *Sent.* d. 2, c. 4 et Commentaria i. h. l.
5. Luc. 14, 11.
6. Reculer pour mieux sauter.
7. Exod., 15, 5.
8. Missa « Salve sancta parens », Graduale.
9. Matth., 8, 20 ; Luc 9, 58.

a) Cod. : *in*. — b) Cod. : *potentia*. — c) Cod. : *est*.

pars principalis, ornata fuit caritate in sua passione. Et loquor per appropriationem, quia in quolibet statu et in incarnatione et in conversatione et in sua passione fuerunt ista tria, scil. humilitas, asperitas et caritas *(a)* [71 b.] et sic de aliis virtutibus. Sed humilitas *(b)* fuit Verbi [per] appropriationem et in conversatione asperitas et in passione caritas per appropriationem.

Item ista [signa], scil. humilitatis, asperitatis et caritatis, debemus nos portare, ita quod resplendeant in nostris operibus. Hoc bene faciebat Apostolus *(c)* qui dixit ad Gal. [1] : « *Stigmata Domini nostri Jesu Christi in corpore meo porto* » ; non solum in corde, sed in corpore. Istis magnatibus qui portant signum domini sui, sicut regis Franciae, quando habent facere coram rege et veniunt ad ostium, cognoscit eos janitor : « Domine, transietis ». Sed illos qui non portant signum domini sui, non permittit intrare. Ita dico, quod si portas superbiam contra humilitatem, rancorem et odium contra caritatem, quando ascendes, certe nullo modo poteris ascendere, immo dicetur tibi : « Sta, ribalde, non intrabis ». Sed si signa Dei portaveris, scil. signa humilitatis, asperitatis et caritatis, tunc poteris cum Domino ascendere ad gloriam aeternam, ad quam nos perducat qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

1. Gal. 6, 17.

a) Cod. : add. *quia in Christi.* — b) Cod. : *humiliata.* — c) Cod. : *opus.* Probablement le copiste a écrit « *opus* » pour *apus.*

LE MONASTÈRE DES SŒURS GRISES A WERVICQ

CHRONOLOGIE ET NÉCROLOGE

COUP-D'ŒIL SUR L'HISTOIRE DE LA FONDATION.

Les origines du vénérable monastère des Tertiaires franciscaines à Wervicq remontent à une époque très éloignée : en effet, déjà en 1426 ces saintes filles de François d'Assise étaient assez nombreuses pour envoyer un essaim à Dunkerque.

Si l'histoire de la communauté de Wervicq reste cachée quant aux temps antérieurs, la faute en est à l'incendie qui anéantit et couvent et archives en 1578. Ce désastre, causé par le conquérant appelé Bras-de-fer, dispersa soudain les religieuses, qui s'enfuirent précipitamment à Lille.

Dès 1580 le magistrat de Douai offre aux Sœurs la direction de l'hôpital Saint-Julien. Elles y entrent au mois d'octobre de la même année, au nombre de 28. La supérieure mourut l'année suivante. La charge fut confiée à la mère Antoinette Lannie, originaire de Chièvres.

Dès 1582 les villes d'Ypres et de Menin rentrèrent sous l'obéissance du roi d'Espagne. Les Franciscaines exilées regagnèrent Wervicq et y réparèrent leurs ruines dès l'année suivante. L'anniversaire de la Dédicace se célébrait le dimanche avant la fête de Saint François d'Assise. En 1585 un orage violent vint renverser une bonne partie des nouveaux édifices.

En 1593 une nouvelle épreuve força les Sœurs à se réfugier à Menin et à Courtrai, où elles restèrent temporairement.

Le zèle de nos Franciscaines pour la discipline leur fit adopter la clôture en 1622. La charité néanmoins les trouva au chevet des malades lors de la peste qui sévit en 1635, en 1647 et en 1670 au pays de Wervicq.

Le pauvre monastère fut pillé en 1645 par les Français, et trois ans plus tard par les Espagnols en campagne ; enfin une troisième fois par les Français en 1693 [1].

En 1656 une modeste résidence fut bâtie vis à vis du monastère, pour les directeurs spirituels de la communauté. Cette bâtisse fit l'objet d'un contrat passé l'an 1661. Les religieuses continuèrent leur vie de pénitence et d'apostolat, jusqu'aux sombres jours de la guerre Européenne.

Cernées de très près par la ligne de feu, elles évacuèrent à regret leur cher monastère, dans la nuit du 7 juin 1917, à 2 h. ½ et furent accueillies dans la province de Limbourg à Beeringen [2], à Hubertingen [3] et à Gelinden [4]. Cette période d'exil ne fut pas moins sanctifiée par les œuvres de zèle opportunes durant la calamité publique. L'heure de l'armistice sonnée, les sœurs survivantes au nombre de 17 rentrèrent à Wervicq dans leur cher monastère de l'Immaculée Conception, où elles dirigent actuellement et instruisent 130 élèves pensionnaires [5].

Nous estimons rendre service à l'historiographie en publiant le tableau synoptique des anciennes archives des Sœurs Grises de Wervicq, ainsi que leur nécrologe.

Ces données laconiques sont précieuses après l'anéantissement du fonds historique. Ce simple énoncé des faits multiples de valeur évidemment relative, démontre la pieuse sollicitude des religieuses qui tinrent à jour 6 registres, sous les cotes respectives de *A 1, 2, 3, 4 ; Archives* et *B*.

Le nécrologe des Religieuses et de leurs Directeurs spirituels ne peut manquer de présenter un réel intérêt local.

Nous remercions bien vivement la Révérende Mère Supérieure actuelle d'avoir eu l'obligeance de faire transcrire à nos desseins les précieux souvenirs de sa sainte maison de Wervicq [6].

Bruxelles. P. Jérôme GOYENS, O. F. M.

1. *Gachard*. Inventaire des archives des chambres des comptes. T. III. p. 105. *P. J. Vandenlheyn*. S. J. Le registre du Marquis de Castel Rodrigo pour la contribution volontaire de 1640, dans Mélanges G. Kurth. T. I. p. 331.

2. BEERINGEN : chef-lieu de canton de l'arrondissement de Hasselt.

3. HUBERTINGEN : canton de Looz ; arrondissement de Tongres.

4. GELINDEN : canton de Saint-Trond ; arrondissement de Hasselt.

5. Pour l'historique du monastère, voyez : *A. Sanderus*. Flandria ill. II. 640. et *Buzelin*. Gallo-Flandria, passim.

6. WERVICQ (en latin *Verovicus*) anciennement *Weerwÿk*, c.-à-d. champ de bataille. Flandre occid ; arrondissement d'Ypres, sur la Lys.

ARCHIVES DES SŒURS GRISES A WERVICQ.

ANNO	TABLES DES REGISTRES	A[1]	A[2]	A[3]	A[4]	ARCHIVES	B
1426	Fondation à *Dunkerque*	1	45	39	—	Douai [1] Dunk. [2] Menin [3]	
1472	Devoirs de charité à S. Thomas, *Douai*	1	1	1	—	Douai	
1520	Chanoine Vandepoulle, fondateur	25	51	40	—	—	
1554	Décès du confesseur et 12 religieuses	25	51	40	—	Douai	
1577							36
1578	Couvent incendié : Sœurs vont à *Lille* [4]	42	1+2	1	13		36
1580	Refuge des 28 religieuses à *Douai*	3	3	3	10+13		
1583	Noms des 28 religieuses	5	6	5+6	10+11		
1583	Retour de 5 religieuses de Douai	6	7	7	12		
1583-1703	Noms des filles reçues	7—14	8—22	7—14	19+49		
1583	Réédification du couvent de *Wervicq*	3	3	3	16+169		
1585	Le vent renverse les édifices	4	4	4	17		
1589-1722	Décès des sœurs	15—23	23—36	20—28	133—157		
1578	Portrait de Sr Christine Moringhen décédée à Douai, oct. 1581, est au tableau de la Ste Trinité	25	52	41	—		
1578	Le portrait de Sr Franç. Hermée [5] est au tableau de N.-D. des 7 douleurs	25	52	41	—		
15..	Don : bénitier	25	52	41	—		
1598	Nicol. Couture donne fond pour résidence 300 mes.	—	—	—	—		11
1593	Les Sœurs se réfugient à *Menin*	—	—	—	—	Archives	

1. *Douai* : Département du Nord.
2. *Dunkerque* : Nord.
3. *Menin* : Belg. Fl. occid.
4. *Lille*: Nord. Concernant les excès des gueux en Flandre, voyez Ed. de Coussemaker. Troubles religieux du XVIe siècle dans la Flandre maritime. T. I. 105. suiv.
5. Sœur Françoise Hermée : voir Nécrologe no 42.

Anno	Tables des registres	A[1]	A[2]	A[3]	A[4]	Archives	B
1594		—	—	—	—	Menin	
1595	Admission aux vœux	—	—	—	—	»	
1599		—	—	—	—	»	
1600		—	—	—	—	»	
1600	Sœurs retournées de Menin	—	—	—	—	»	
1607-1608		—	—	—	—	»	
1613-14		—	—	—	—		
1600	Mathieu Pardoen donne la statue de N.-D.	—	—	—	169	»	
1610	La cloche achetée, refondue 2 fois, bénite 19 avril	—	—	—	160		
1613-14	Cloche cassée, refondue 2de fois, bénite 7 avril	—	—	—	160		
1622	*Vœu de clôture* émis à *Douai* au nouveau couvent : 54 religieuses	5	5	4	18	Douai	
1622							
1626 ou 1624	Les Sœurs grises passent de l'obéissance des *P. Clarisse* de Lille [1] sous l'obéiss. des P. S.-Joseph, Comté de Fl.	24	53	41	—		
1032	Décès de Mette Dufour	—	5	5	—	Douai	
1629	Vêture Mlle Nicquier et Cath. Vinck	—	5	5	—		
1630	Profession » » »						
1635	1er 7bre La *Peste* : 6 sœurs victimes	29	37	31	1+53		
1635	22 » Noms des Sœurs décédées	67	37	31	1+53		
1640	4 avril : Tremblement de terre	32	44	38	9		
1641	17 avril quartier des Dames incendié	32	45	38	53		
1641	10 août : décès du curé de Wervicq Adrien Vandenbulcke	—	—	—	53		
1641		—	—	—	—		36

1. Le conflit de juridiction sur les monastères des religieuses franciscaines débattu entre les Frères Mineurs *Flandricants* et *Gallicants* (*ou Coletans*), se trouve exposé dans l'*Archivum Franciscanum Historicum* T. V. 316-18 VIII. 26-sv.

ANNO	TABLES DES REGISTRES	A[1]	A[2]	A[3]	A[4]	ARCHIVES	B
1645	10 7bre	—	—	—	—		36
1645	7 7bre. Rente sur Wervicq : 19 fl. 15	—	—	—	164		
1645	» » » : 15 fl.	—	—	—	164		
1645	23 7bre. Armée française : couvent pillé : Sœurs se réfugient à *Menin*	—	—	—	55+56		
1645	27 7bre : religieuses retournent à Wervicq	—	—	—	57		
1645	17 8bre : Décès de Sr Isab. Lollien en refuge à Courtrai				58 —	— —	37
1645							
1646	15 7bre : Peste 2	29	37	31	1		
1646	15 7bre : Décès de Jacq. Coineille notre confesseur (de la peste)	29	37	31	1+60		
1646	3 9bre : couvent *pillé* par l'armée espagnole				58+59		
1647	La *peste* continue en ville et à l'hôpital, 2e fois	29	38	31	1+61		
»	3 janv. Déposition de la mère : élection [1]	—	—	—	60		
»	18 avril. Lavement des pieds [2]	—	—	—	60		
»	Juin : Présent fait de 28 livr. : par le saufgarde	—	—	—	61		
»	25 8bre : Arrivée du duc de Lorraine	—	—	—	61		
»	29 9bre : Procession avec image de St. Roch 1e	30	28	32	2+62		
1648	7 fév. Soldats pillèrent la ville	—	—	—	62		
1648	16 mai : Arrivée des Lorrains	—	—	—	63		

1. Voir Nécrologe : n° 78.

2. Cérémonie d'usage le *Jeudi Saint*, tombant le 18 avril 1647. (Grotefend-Zeitrechnung.) p. 198.

ANNO	TABLES DES REGISTRES	A¹	A²	A³	A⁴	ARCHIVES	B
1648	19 mai Reprise de Courtrai par l'Archiduc d'Espagne	—	—	—	63		
»	24 mai : Prise d'assaut de Courtrai par les Espagnols	—	—	—	64		
»	28 mai : Ypres rendue aux Français	—	—	—	65		
»	29 mai : Désastre —	—	—	—	65		
»	31 mai : 6 religieuses envoyées à Lille dans leur famille, en attendant un lieu de refuge	—	— —	—	66		
»	15 juin : Paix avec les Hollandais	—	—	—	66		
»	13 août : ouverture donnée à l'égout 1°	—	—	—	66		
»	18 août : Procession avec image de St.-Roch 2°	30	38	32	2-62-67		
»	6 8bre : Religieuses retournent de Lille	—	—	—	67		
1649	6 mai : Ypres est rendue à l'Espagne	—	—	—	67		
»	8 mai : Petit Martin de la Haye noyé dans la bec [1]	—	—	—	69		
»	12 juillet : Décès de Cath. Demams, tablière	—	—	—	68		
1650	19 janv. : Mère Jeanne Dumoulin (élue)	—	—	—	68		
»	28 avril : Pèlerinage à N.-D. de Bon secours.	—	—	—	69		
»	Juin : Install. de N.-D. de Bon secours, origine	—	—	—	69		
1651	19 juin : fuite des habitants de Wervicq à l'approche des ennemis				69		
1651	2 7bre : Tempête				70		

1. Flandricisme pour *Beek*, c.-à-d. *ruisseau*.

ANNO	TABLES DES REGISTRES	A1	A2	A3	A4	ARCHIVES	B
1652	Guérison d'un jeune homme priant dev. N.-D. du bon sec. 2 avril				71-72		
»	Mai : Épitaphe de Mle Ricquier (coute 40 liv. gros	31	42	36	70		
1653	17 août : Bourgmestre de Wervicq assailli par garnison de la Basse				70		
»	7bre : Pèlerinage par Sr Mar. Ricquier et Sr Élisabeth de l'Espaul [1]	32	47	0	—		
»	Bas prix des vivres	—	—	—	70		
»	Avril : Placé épitaphe de Sr Mle Dewander	—	—	—	71		
»	Fin 8bre : Placé une nochère à l'église	—	—	—	72		
1654	Construction d'une grange	—	—	—	73		
»	27 avril : élection de Mère Marie Dewander	—	—	—	72		
»	Juill. : Installation du Dieu de Pitié au cimetière	28	44	37	73		
1656	7 août : Pierre de Sr Marie Ricquier posée en notre chapelle	31	42	36	73		
1656		—	44	—	—		
	17 août : la statue de N.-D. de consolation bénite par l'évêque de Tournai [2]						
1659	14 août : Inscription des religieuses dans la confrérie de N.-D. de la treille	—	—	—	75		
1660	11 mars : Paix rétablie avec les Français	—	—	—	76		

1. Cfr. Nécrologe n° 77.

2. Mgr François Villain — 1647 † 28 Déce. 1666. (Gams Series episcopor., 251.)

Anno	Tables des registres	A[1]	A[2]	A[3]	A[4]	Archives	B
1661	3 févr. : Contract entre les PP. Récollets et les Sœurs grises concernant la *résidence*	—	—	—	—	—	38
	5 févr. : PP. François *Morages* et Mathias *Cordon* sont entrés dans la *Paternité* [1]	32	44	38	76	—	—
	Mars : Construction d'un ouvroir, achevé 1662 mai	—	—	—	76+77		
1662	Question d'une haie de de notre jardin	—	—	—	70		
»	Juill. : La châsse de la Ste Vierge est peinte	—	—	—	170		
»	Décès de Sr Jeanne Miroul, Sacristine [2]	—	—	—	170		
1663	Bâtiment fait sur le marché dit « *notre loquerit* [3] »	—	—	—	77		
»	21 juin : Reçu 400 livr. par don et fondation de messe sol.	—	—	—	165		
»	2 juin : reçu 200 livres du St Delannoy : 1 obit perp.	—	—	—	165		
1663	Diverses fondations	—	—	—	161-165		
»	17 août : Visite du P. Vanheule, *Provincial* [4] : Élection Sr M. Ricquier, 12 ans Mère	31	43	36	77		
»	3 7bre : Le puits est nettoyé jusqu'au fond 2e	—	—	—	77		
1664	En mai : commencé à chanter le samedi à l'Im. Concept. Père confesseur	—	43	36	78		

1. Concernant ces deux religieux établis dans la Résidence, voyez A. Heysse. Tabulae capitulares Prov. Comitat. Fl. pp. 10, 18, 94, 95, 96, 119, 121.

2. Voir Nécrologe. n° 58.

3. Nom populaire pour *Loqueries* ou Marché des fripiers.

4. P. François Van Huelle fut 2 fois Provincial : 30-IV-1662 — 26 IV-1665 et 13-IX-1671 — 8-IV-1674. A Heysse. Tab. cap. p. 1.

ANNO	TABLES DES REGISTRES	A^1	A^2	A^3	A^4	ARCHIVES	B
1664	Juill : Introduction de la S. Communion le mercredi, et lecture du martyrologe au chœur	—	—	—	78		
1665	Janv. : P. Provincial *Van Heul* apporte bulle d'autel privil.	27	41	34	80		
»	» » confré. Imm. Concept.	27	41	35	80		
	19 avril : Institution de la *Confrérie de l'Im. Concept.*	28	41	35	81		
	20 sept. : Les religieuses vont chercher leur image de Jésus flagellé, donnée par Maitre... neveu de mère ancienne	28	42	35	81		
1666	Févr. : décédé le Chanoine Delannoy	—	—	—	74		
1667	Août : Les Français ont pris Lille et Tournai	32	43	37	74		
1667	8 Xbre : Les Sœurs Grises ont pris le *voile noir*	32	43	37	74		
1667		32	43	37	74		
1670	27 juill. : L'épitaphe de Jésus flagellé est posée	32	43	37	166		
	» » : *Peste* éclate une 3e fois depuis depuis 1635	30	39	32	2+74		
	Août : Inscription à la confr. de St Éloi : 22 religieuses	30-31	39	33	8+166		
1671	26 avril : Le Feu prend dans une de nos maisons vers *Loqueri*	27	45	38	9		
	28 avril : Procession avec St Roch, en action de grâces, 3e	30	—	33	2		
	Divers dons de Mlle Bels + 10 mai 1673 + 19 mai 1678	0	39	33-34	7+8		
1671	Un Christ en argent, nappe damas, + aube, bracets	—	—	—	—		

Anno	Tables des registres	A¹	A²	A³	A⁴	Archives	B
1672	29 Xbre : Inondation extraordinaire	—	44	37	9		
1675-1685	Rente viagère Sr M. Ricquier, 25 liv. gros	26	51	36	—		
	2 7bre : Visite : élection de Mère Bonaventure *Delobel*	—	—	—	79		
1677	28 7bre : Visite du P. Custode à Dunkerque	—	45	39	—		
	22 Xbre Arrivée des français, prise de Gand, Ypres, forteresse à Wervicq, trous dans nos murs	—	—	—	84		
	26 Xbre.	—	46	39	83		
1678-85	Don à l'église de la rente de S. Ricquier	26	46	39	—	—	
1678-82	La nièce de Ricquier donne 100 fl.	27	47	—	—	—	
1679	3 avril : Jubilé de Sr M. Ricquier	26	51	40	—	—	
	Construct. d'une sacristie du temps de Mère Bonav. Delobel	—	52	41	84		
1680	16 mars : *Récollets* de la Prov. de *St-André* de Lille entrés à la résidence comme confesseurs [1]	—	—	42	85		
	22 : Tableau mis à notre épitaphe. (Sr Mie Ricquier)	26	54	—	—		
	A été posée une pierre en flamand d'une Sr Cath. de Wervicq	25	52	40	—		
1680-81	Signes extraord. dans le ciel	—	53	—	—		
1680	18 9bre : L'égoût a été nettoyé 3e	—	—	—	85		
1682	otre Mère est allée à Dunkerque	1	53-54	—	—		

1. Voir plus haut A.F., H., T. VIII, p. 26 sv.

ANNO	TABLES DES REGISTRES	A^1	A^2	A^3	A^4	ARCHIVES	B
1683	Décès de Cath. Stambaux, pensionnaire, enterrée en notre Chapelle par *P. Jacques l'Epaule*	—	—	—	52-88		
1685	13 août : profession de Mlle Marg. Berten (Cfs. P. Louis Durtette) décédée 2 avr. 1717 : 17 livr. et 41 liv.				132		
	10 7bre : Indulg. pl. de Jésus flagellé, 7 ans † 1692 8 juin				54		
1687	Décès de Cath. Gryson, pens. enterrée en notre chapelle la veille de S. Michel	—	—	—	52-88		
1689	4 mars : Inscription des relig. ds : confr. N.-D. de Lorette				86		
	21 juin : Décès du *P. André Cresteau*, conf.				132		
1692	31 août : Armée française entre en notre prairie. tremblement de terre : 6 sœurs se réfugient à Lille				86+87		
1692-1816	Noms des religieuses admises et décédées						14 à 20
1692	18 7bre : Tremblement de terre 2^{e}		7		87		
	20 7bre : Les français *pillent* Wervicq		7		87		
	21 7bre : Les Sœurs grise se réfugient à *Lille*		7		87		
1705	Don reçu de Marie Berten : 41 fl.: plus haut à 1685				132		
1706	Inondation extraordinaire		54				
1709	12 juin : Don de Marie Berten, 36 fl.						o fl.
1711	12 juin : Don de Marie Berten, 36 fl.				131		

Anno	Tables des registres	A^1	A^2	A^3	A^4	Archives	B
1712	2 févr. : » » 24 fl.						o fl.
1713	Sépulture de Mme Jeanne Delobel						39
1720	1792 / 1811 { Noms des 28 Pères *confesseurs* à la résidence						12+13 +25 40
1722							41 *à s.* cah. B.
1730	Décès de Françoise Bartière : enterrée en n. chap. par le *P. Dominique*				52		
1730	11 Xbre : Décès de Pétronille Van Thourout » » » *Stalmans*				52		
1735	19 Janv. : Il a fait du vent		54				
1735-36	Professions et décès de religieuses				89 à 130		
1737	25 janv. : Pension de Mlle Pétronille Gobert				115		
1738	1 Mai est entré notre serviteur Joseph pr 7 liv. gros				117		
1746	au 1 mai				—		
1738	1 mai est arrivée notre servante Mar. Louise pr 6½ gros				119		
1740	1 mai elle est sortie				»		
1785 } 1792 } 1811 }	Voir fin de la table						
1796	Demandes réitérées des noms, entrées, professions et âge des Sœurs				79 —		
1811	4 avril arrivée du *P. Léonard*				159		
1819	4 avril décès » »				159		
1831	3 août : Profession de Sr Claire Virg. Verhamme et Sr Antoinette Gheyselen, après plus de 10 ans de noviciat				127		

Fin de la Table.

J. M. J. F. !

Nécrologe des Franciscaines, dites Sœurs Grises, établies a Wervicq, Belgique.

Avant l'an *1426*, les noms des religieuses décédées sont inconnus. A cette époque 1° Sœur Marguerite Robins ; 2° Élisabeth Everaert ; 3° Sœur Barbe Wals et quelques autres Sœurs ont quitté le couvent de Wervicq, pour fonder celui des Sœurs devenues plus tard Conceptionnistes, à Dunkerque. L'an *1554*, sont décédés 12 religieuses et le confesseur ; le 23 juillet de la même année est décédée la mère supérieure Sœur Agnès Marlier. L'an *1578*, le couvent fut pillé et incendié, les religieuses furent obligées de mendier leur pain durant 3 ans environ.

Elles se réfugièrent à Douai où elles se rassemblèrent au nombre de 28 dans l'hôpital Saint-Julien, que le magistrat de la ville leur accorda en *1580*, à condition d'y loger un prêtre et six étrangers. Noms de ces religieuses : 17e *Sœur Christine Moringue, mère*, décédée en octobre *1581*. 18e Sœur Antoinette Lamie, mère Marthe (née à Hervin), 19e Sœur Marie Gerbode, 20e Sœur Claire Barbry, 21e Isabeau Marchand, 22e Gilles Boutry, 23e Françoise Lemerre, 24e Catherine Lemettre, 25e Jeanne Barbry, 26e Kalleke, 27e Jeanne Berten, 28e Barbe Vandemoere, 29e Suzanne de la Bergue, 30e Anne Caby, 31e Jeanne Deffossée, 32e Catherine Cornette, 33e Marie Dumont, 34e Marie Dengremont, 35e Marguerite Baillet (3e Mère), 36e Prisque Scorte, 37e Christine Lemerre, 38e Marie Martinsar, 39e Béatrice Scorte (Sœur Saint-Laye). En *1622*, elles étaient 54 Sœurs à Douai. Deux chanoines dirigeaient les Sœurs à Douai, M. Dufour durant 35 ans ; M. Pollet, docteur en théologie, durant 11 ans. En *1583*, la supérieure Antoinette Lamie (2e supérieure de Douai), a désigné pour rétablir le couvent de l'observance de Saint-François à *Wervicq*, les cinq religieuses suivantes (qui en *1593* jusqu'en *1600* furent contraintes de se réfugier à *Menin* et à *Courtrai* ; plusieurs y sont décédées.

Nos	NOMS DES SŒURS ET DES CONFESSEURS	LIEUX DE NAISSANCE	Dates de profession ou de nomination	DATES DE DÉCÈS
40	4e Sr CATHERINE DE LE COUTURE-MÈRE	Lille	1562-1583	4 mai 1593
41	Jeanne Lemerre, MÈRE MARTHE.	»	1564	10 juin 1607
42	Françoise Hermée.	»		
43	Jeanne Barbry.	Fourbeau		28 nov. 1589
44	Marie Deschemon.	Lille		
I	***M. Adrien Vandenbulcke***, *curé de* ***Wervicq***,			*10 août 1641*
45	Jeanne Prévost.	Lille	1586	4 mai 1620
46	Marguerite Lefevre	Templemars	1588	19 mai 1601
47	Jeanne Lateur.	Roucons	1588	10 mai 1643
48	Pasque Pispelaer	Noueilles	1588	12 mars 1644
49	Jossine Vandewalle	Wervicq	1589	6 mars 1620
50	Isabeau Lollien (Me Marthe, décédée au refuge de Courtrai et enterrée dans l'église des Récollets.	Esquermes	1589	17 oct. 1645
51	Michelle Frazie	Lille	1590	1 mars 1654
52	Catherine Casier.	Wervicq	1593	27 juillet 1628
	5. JEANNE LEMERRE (VOIR 41)			
53	Michelle l'Escornet (Mse des novices)	Lille	1599	11 nov. 1654
54	Marie Lesurre.	»	1600	2 juillet 1653
55	Marie Delannoy.	»	1603	4 mars 1618
56	Anne Miroul ✠ (morte de la peste)	»	1604	12 oct. 1635
57	Antoinette Dupondt	»	1604	6 nov. 1658
58	Jeanne Miroul, Sacristine 50 ans.	»	1608	5 août 1662
59	Marguerite Blancaert (décédée au logis de son père)	Sequedin	1608	12 déc. 1626
	6. JOSSINE VANDEWALLE (VOIR 49).			
60	Michelle Blancaert (Sœur de Mte)	»	1609	18 juin 1654
61	Françoise Crespin	»	1610	15 sept. 1638
62	Isabeau de Gand ✠	Lille	1610	22 sept. 1635
63	Hélène Cornette (décédée d'un héthysie, cangrène. [1]	»	1615	22 avril 1650

1. Lisez étisie (ou phtisie) et gangrène.

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
64	Antoinette Facon ✠	Sequedin	1619	9 oct. 1635
65	Anne Vraux ✠	Lille	1619	25 » 1635
66	Jeanne Dumoulin	»	1619	5 avril 1654
67	Isabeau Des Bascourt.	»	1620	7 jan. 1630
68	Marguerite Grespel ✠	»	1620	29 sept. 1635
	7. Marie Michelle Frazie (v. 51)			
69	Marguerite de Gand ✠.	Lille	1623	15 oct. 1635
70	Françoise Deprez, mère-vicaire 12 ans	»	1624	21 jan. 1679

L'an 1624 sous l'obéissance des Pères Clarisses de Lille et *l'an 1626* sous l'obéissance des Pères de la province de Saint Joseph. Comté de Flandre [1].

71	Marguerite Dewandre.	Lille	14 sept. 1625	29 juin 1668
72	Claire Vernis, mse d'école ✠	»	1627	22 janv. 1667
73	Marie Ricquiez		2 avril 1630	29 » 1691
74	Catherine Vanheulle Jubilaires en 1679. Vêture P. Dominique, prov. Profession : R. P. Marchant com. apostolique.	»		3 » 1690
75	Catherine Van der Espt. ✠ mère-vicaire.	Thourout	1634	20 » 1662
76	Marie-Rose Delattre ✠	Wattignies	1637	23 juillet 1651
77	Isabeau de Lespaul	Roubaix	1640	31 août 1680
II	*M. Jacques Cornielle, lieutenant de l'égl. paroissiale, confesseur.*		*1641*	*5 sept. 1646*
	8. Jeanne Dumoulin décédée le jour de Paques.		1647	

III *Le 3 janvier 1647*, tout fut nouveau au couvent, Mère, Confesseur, m.-vicaire, etc.

78	Marie-Jeanne Delacroix-Malfait (déc. à Lille, enterrée chez les Récollets.	Noueilles	19 fév. 1647	17 sept. 1658
79	Marie-Madeleine Dubois.	Lille	16 avril 1651	2 juillet 1681

2. La Prov. du *Comté de Flandre* ne fut érigée qu'en 16:8.

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
	9. Marguerite Dewandre (voir 71).		1654 - 1663	
80	Mle Catherine Dudin.	Lille	26 févr. 1655	7 sept. 1691
81	Mle Françoise Delebeulque, Mère vicaire.	»	17 sept. 1657	11 nov. 1703
82	Constance Dujardin, portière 40 ans.	Enghien	6 mai 1658	17 janv. 1707
83	Mle-Thérèse Neis ✠	Lille		17 juin 1659
IV	*Père François Morages, conf.* [1]		*5 fév. 1661*	
84	Mle Béatrice De Courcelle.	Tourcoing	8 févr. 1661	6 juill. 1675
85	Mle Joseph Leleu.	Lille	8 sept. 61	2 sept. 1728
86	Mle Margte Dessain, Mère Marthe.	Gheluwe	24 mai 1662	21 oct. 1693
	10 Marie Ricquiez (voir 73. — provincial Fr. Van Heule).		17 avril 1663	
V	*Père François Hicar.* [2]		*1664*	
87	Antoinette Philippe.	Lille	16 juin 1664	4 janv. 1709
88	Cécile Sennelsael.	»		25 juill. 1698
89	Alexandrine Coquiez.	Datoir		22 févr. 1683
90	Bonaventure Delobel.	Noueilles	8 sept. 1666	19 nov. 1701
VI	*Père Robert.* [3]	»	*1666*	
91	Thérèse Prémaque.	Tourcoing	23 mai 1667	28 sept. 1685

Remarque. L'an 1635, six religieuses ont été emportées par la peste qui régnait dans la ville et trois autres ont été guéries de cette maladie. Elle éclata une seconde fois en *1646* et une troisième fois en *1670*. Le 10 septembre *1645*, les religieuses chassées par l'armée française se retirèrent à Menin, Courtrai, Lille et retournèrent dans le couvent de Wervicq le 27 du même mois. En *1646*, le couvent fut pillé de nouveau, 6 religieuses natives de Lille se retirèrent 8 jours chez leurs parents en attendant un lieu de refuge ; elles retournèrent à Wervicq le 8 octobre de la même année. L'an *1660*, après 25 ans de troubles, la paix fut publiée. *Le 8 décembre 1667*, les religieuses prirent le voile noir pour toujours.

1. P. Franç. Morage est nommé conf. le 30 avril 1662 (Tab. cap. p. 96).
2. P. Franç. Guaz, 28.-IV-1665.
3. P. Robert Roberti : 12-IX-1666 ; 8-X-1675. (Tab. cap. 98.)

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
92	Angeline de l'Assomption Huré.	Lille	19 août 1669	12 fév. 1718
93	Jeanne de St Louis Huré, mse de novices	»	24 » 1670	22 nov. 1680
94	Barbe Delobel (sr de Bonaventure).	Noueilles	16 mai 1671	28 août 1720
95	Anne-Catherine Huré (Sr de Angeline et Jeanne).	Lille	25 août 1671	2 déc. 1732
VII	*Père Everard (prov. de St Joseph).* [1]		*1674 à 1678*	
96	Bernardine du St Esprit Dellebecq.	Roubaix	20 mai 1674	14 janv. 1729
97	Agnès Van Elslande.	Wervicq	4 août 1675	12 mars 1734
	11. BONAVENTURE DELOBEL (V. 90).		2 sept. 1675	
VIII	*Père François d'Espringal* [2] *conf. (prov. de St-André).*		*1678 - 1680*	
98	Claire de St-François Dellebecq.	Roubaix	9 - 2 - 1678	11 avril 1730
99	Dorothée de Ste Rose Bonel.	Wervicq	21 avril 1678	8 sept. 1706
100	Pacifique de St Cosme Loquéfire.	Roubaix	5 juill. 1679	21 nov. 1710
101	Françoise de St-Bonaventure Syx.	Wambrechies	17 janv. 1680	1 avril 1722
IX	*Père Jacques de Lespaul conf. (prov. de St André).*		*1681*	
102	Mle-Élisabeth de St-Bonaventure Duquenoy.	Linselles	20 mai 1681	9 sept. 1706
—	*Père Ferdinand Dessain — commissaire provincial.*		*1682*	
103	Mle Scholastique de St-André Grison.	Wervicq	27 av. 1682	23 oct. 1742
—	*Père Simon, provincial de St-André.*		*1684*	
104	Jacqueline Délepoulle.	Tourcoing	11 juill. 1684	4 juin 1710
X	*Père Louis Durteste, conf.*		*1685*	

1. P. Everard du Maigny : 8. IV. 1674. (Tab. cap. 98).
2. Maurice Denys : 2-V-1677 (ibid.)
3. François Lespringal : 9-X-1678. (Prov. Saint Joseph) ibid.

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
105	Marie-Madeleine Hocedez.	Herseaux	15 juill. 1685	28 janv. 1716
XI	*Père André Cresteau (enterré en notre chapelle).*		*1686*	
106	Mle-Thérèse Neis.	Lille	11 sept. 1688	4 nov. 1700
XII	*Père Bruno Deulin, conf.*		*1691*	
107	Catherine de St Jean Capistran Ghesquière.	Halluin	24 avr. 1691	1 janv. 1740
108	Marie de St-Martin-Leclercq.	Roubaix	11 nov. 1691	1 oct. 1737
109	Marie-Brigitte Bouché.	Tourcoing	12 fév. 1692	17 fév. 1754
XIII	*Père Hypolite Mouchon.*		*1692*	
110	Jeanne-Françoise Malfait.	»	18 juin 1692	9 sept. 1730
XIV	*Père Cassien Billevant, conf.*		*1696*	
111	Marie-Marguerite Mouton.	Roubaix	21 fév. 1696	13 mars 1764
XV	*Père Ernest Roland, conf.*		*1698 à 1701*	
112	Bonaventure Delmotte mse des novices.	Tourcoing	29 oct. 1698	12 oct. 1735
113	Marie-Anne Lemay.	Linselles	24 juin 1699	23 avril 1709
114	Marie-Hélène Pollet.	Tourcoing	9 nov. 1699	6 » 1707
115	Marie-Ernestine Fremeaux.	Linselles	29 juin 1700	29 déc. 1749
XVI	*Père Gilles Hervin, conf.*		*1701*	
	12 Sr Françoise de St Bonaventure Syx (v. 101).		1701	
116	Béatrice Bonte.	Marcq-en-Barœul	10 janv. 1702	9 sept. 1759
117	Claire Dominique Boussemar.	Lille	11 juin 1702	13 juin 1760
118	Marie-Jeanne Cunelle.	Halluin	19 » 1703	9 janv. 1732
XVII	*Père Michel De Baralles, conf.*		*1706*	
119	Marie-Michelle Dillié.	Wambrechies	20 mai 1706	4 oct. 1747
	13 Barbe Delobel, (v. 94).		1707	
120	Marie-Thérèse Leclercq	Lannoy	23 mai 1707	13 jan. 1754
XVIII	*Père Bonaventure Legrand, conf.*		*1711*	

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
121	Constance Desmadril.	Tourcoing	30 juln 1711	15 mai 1752
122	Élisabeth Delobel.	Messines	11 avril 1712	23 juill. 1742
XIX	*Père François Henne, Custode, conf. et directeur.*		*1714*	
	14 Françoise de St-Bonaventure Syx (v. 101) 2de fois.		1714	
123	Anne François Hosdez.	Warneton	3 avril 1714	25 mars 1736
124	Rose Behaegel.			2 mai 1737
XX	*Père Prosper Millaert, dir. et conf.*		*1717*	
125	Cécile Françoise Bouche.	Tourcoing	31 mai 1717	15 juill. 1757
126	Angelique Florin.	Mouvaux	20 juill. 1717	28 janv. 1771
127	Rosalie Félicité De Sales.	Wervicq	1 juin 1718	10 juin 1732
XXI	*Père Hilarion Vandermersch, conf.* [1]		*1720*	
128	Louise Parret.	»	21 déc. 1720	28 sept. 1755
129	Marie-Monique de Ste Gertrude Syx.		» »	22 janv. 1766
	15 Jeanne-Françoise Malfait (voir 110).		*1721*	
XXII	*Père Pierre Alcantara Séneschal conf.*		*1721*	
130	Albertine-Françoise Six	Wambrechies	10 nov. 1721	28 oct. 1735
131	Marie-Anne Cordon.	Wervicq		15 mars 1780
XXIII	*Père Guillaume de Borick, conf.*		*1724*	
132	Jeanne-Marie Cordon.	Wervicq	8 janv. 1725	5 janv. 1777
XXIV	*Père Jean-Baptiste Kesgiester, conf.*		*1727*	
133	Fidèle Blanche Dansette.	Quesnoy	5 fév. 1728	26 janv. 1769
XXV	*Père Dominique Taelman, conf.*		*1729*	
134	Mle Joseph de St-Dominique Delos.	Wambrechies	7 nov. 1729	2 mai 1791
135	Antoinette de St Antoine de Padoue Gesquière.	Wervicq	30 » 1731	24 juill. 1745
XXVI	*Père Godefroid Mullie*		*1732*	
XXVII	*Père Pierre d'Alc. Seneschal, conf. 2e fois*		*1733*	

1. Prov. de Saint Joseph du Comté de Flandre : cfr. Tab. cap. 106 sv.

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
	16 MARIE-MICHELLE DILLIE (VOIR 119)		1733	
136	Marie-Barbe Selosse.	Wambrechies	17 janv. 1735	25 mars 1782
137	Mle Dorothée Dewaelle mse des novices et vicaire.	Comines	7 nov. 1735	1 avril 1796
XXVIII	*Père Hugolin Castrick, conf.*		*1736*	
138	Marie Gabrielle Desmoulait.	Wambrechies	11 fév. 1737	20 juin 1742
—	*Père Dominique Codron, député* [1].			
139	Mle-Bernardine Benvart.	Lille	25 mai 1739	30 avr. 1804
140	Anne Françoise Deporte.	Linselles	25 mai 1739	3 août 1752
XXIX	*Père Pierre Laridon conf.*		*1739*	
141	Marie Rosalie Denduytsch.	Ypres	14 nov. 1740	14 juin 1787
142	Victoire Cécile Devancené.	Comines	29 janv. 1742	20 janv. 1793
143	Catherine Thérèse Delecluse.	Roubaix	29 janv. 1742	20 janv. 1793
XXX	*Père Pierre Deprez, conf.*		*1742*	
144	Pélagie Ignace de St-Pierre Havet.	Armentières	29 nov. 1743	28 avril 1789
145	Delphine Pacifique de St Yves Boussemar (portes clauses pour sa profess. parce que l'armée française pass. à Wervicq.			
146	Agnès de S-Louis Perrets.	Roubaix	28 avril 1743	13 juin 1757
XXXI	*Père Archange Van Hoecke, confesseur.*		*1745*	
147	Marie-Rose de St François Van Oudendycke, vicaire.	Wervicq	26 janv. 1746	14 juin 1802
148	Isabelle-Thérèse de la Ste Croix Ghesquière.	Lille	26 sept. 1746	30 oct. 1775
	17 MARIE MONIQUE SYX (VOIR 129).		1748	

1. Député, c.-à-d. remplaçant du P. Castrick, vulgò Caessyck.

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
149	Mle Élisabeth de Ste Claire Lausmonier. En *1748* M. Warlop était curé à Wervicq.	Comines	21 fév. 1748	17 mai 1794
XXXII	*Père Athanase Orlent, conf.*		*1748*	
150	Mle Augustine de St Athanase Castelain.	Wervicq	6 août 1749	26 févr. 1788
151	Delphine de St Elzéar Delespaul.	Roubaix	14 sept. 1750	14 mai 1754
	18 Marie-Joseph Delos (V. 134).		1751	
152	Marie-Christine de St-Joseph d'Halluin.	Verlinghem	11 janv. 1751	10 janv. 1782
153	Eugénie-Albertine de St Charles Vandommele.	Iseghem	3 mai 1751	7 juill. 1802
XXXIII	*Père Bonaventure De la Houtre, conf.*		*1751*	
154	Pacifique de S. Bonaventure Delefortrie.	Gheluwe	7 nov. 1753	4 mars 1765
XXXIV	*Père Elias Soetens.*		*1754*	
XXXV	*Père Pierre Alexandre Vienne, conf.*		*1757*	
155	Delphine Françoise de S Louis Leleu.	Warneton	26 juill. 1758	15 janv. 1818
156	Alexandrine de Saint Albert Delobel.	Messines	27 sept. 1758	30 janv. 1823
157	Cécile Victoire Deleu.	Wervicq	7 mai 1759	21 mai 1801
158	Marie-Thérèse Douvez.	Lomme	1 oct. 1759	17 mars 1803
XXXVI	*Père Ambroise Goethals, conf.*		*1761 à 1764*	
159	Louise de St Ambroise Glorieux.	Dottignies	9 nov. 1761	19 mars 1803
160	Colette Joseph Vandenberghe.	Saffelaere	7 juin 1764	15 janv. 1811
XXXVII	*Père Jules Dewerdt, conf.*		*1764 à 1766*	
161	Julie de Ste Crescence Vuylsteke.	Rolleghem-Capelle	8 janv. 1765	20 janv. 1810
XXXVIII	*Père Ambroise Goethals, conf. (2de fois)*		*1766 à 1769*	
162	Mle-Claire de Ste-Marie Blanckaert.	Belleghem	26 oct. 1767	17 mars 1780
XXXIX	*Père Gorgon Alleman, conf.*		*1769 à 1772*	

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
163	Albertine de St Gorgon Desmoutier.	Celles	14 janv. 1771	4 avril 1835
XL	*Père Germain Decurte*		*1772 à 73*	
XLI	*Père Bonaventure George, conf.*		*1773 à 79*	
XLII	*Père Martin Odeyn conf.*		*1776 à 78*	
XLIII	*Père René Andanci, conf.*		*1778 à 80*	
XLIV	*Père Ghislain Aerts, conf.*		*1780 à 83*	
164	Félicité Delobel.	Wytschaete	17 août 1780	24 févr. 1808
165	Marie-Françoise Lefebvre.	Ascq	17 mai 1781	11 avril 1793
166	Anne-Marie Bossut.	Luingne	17 sept. 1781	12 janv. 1826
167	Constance Charlet.	Tourcoing	8 janv. 1783	12 mai 1814
XLV	*Père Ignace Vandermeersch, conf.*		*1783 à 89*	
	19 Victoire Cécile Devaucené (v. 142) déposée.		1786	
168	Émilie Berten.	Wervicq	5 juillet 1786	10 mai 1844
XLVI	*Père Anastase Duchet, conf.*		*1789 à 90*	
	20 Colette Joseph Vandenberghe (V. 160).		1789	
169	Séraphine de St Anastase Laumosnier.	Zantvoorde	30 juin 1789	30 mai 1843
170	Angélique de St Joseph Mispelaere.	Comines-Ten-Brielen	30 juin 1789	20 juill. 1842
171	Barbe de St-Pierre Boeteman.	Ypres		4 déc. 1841
XLVII	*Père Mathieu Hairs.*		*4 sept. 1790*	
XLVIII	*Père André Delgeest.*		*3 déc. 1792*	
XLIX	*Père Ambroise Vandevelde, conf.*		*21 août 1796 à 1801*	
	21 Émilie Berten, (voir 168).		1811	
L	*Père Léonard Destoop, conf.*		*4 av. 1811 à 19*	

Par suite de la révolution française en *1793* (2e année de la république) les Sœurs ont été forcées à démettre l'habit religieux, à quitter leur couvent, *le 13 septembre 1793 ;* elles s'enfuirent et se rendirent au couvent de Roulers, d'où elles revinrent le *18*

du même mois. Durant 23 ans, elles furent à plusieurs reprises assaillies par les troupes, maltraitées et volées ; leur couvent pillé, incendié, démoli en partie puis vendu comme bien national et plus tard racheté par la Supérieure Élisabeth-Jacqueline Vandenberghe, en religion Sœur Colette-Joseph (v. 160) *le 9 fructidor de l'an 13*.

Dieu soit loué !

Le jour de la fête de Saint-François, *4 octobre 1815*, la mère Émilie Berten (v. 168) avec 7 de ses anciennes consœurs, reprit l'habit de religion et admit une novice qui fut reçue par le Père Léonard Destoop (elles avaient été 26 ans sans recevoir de novices).

Nos	Noms dds sœurs	Naissance	Prodession	Décès
172	Marie-Thérèse de St-Léonard Bossaert.	Oostvleteren	26 févr. 1816	9 août 1835
LI	*M. Duhayon, vice-Pasteur, conf.*		*1819*	
LII	*Père Robert Van Gheluwe, Prov. des Récollets conf. extraord.*			
173	Bernardine Capelle, mère vicaire.	Wervicq	*1819* 21 juin 1819	2 déc. 1881
174	Robertine Waerlop.	Waton	» »	7 nov. 1855
LIII	*M. J. B. L. Pollin, curé de Wervicq, conf.*		*1821 à 1833*	
175	Claire Verhamme	Courtrai	3 août 1831	12 mai 1886
176	Antoinette Ghyselen Entrées en 1819. 12 ans de noviciat.	Furnes	3 août 1831	22 déc. 1847

Le 21 juin 1819, le gouvernement hollandais ayant défendu d'admettre dorénavant de jeunes demoiselles à la profession religieuse, cette défense fut intimée aux Sœurs Grises.

En *1830*, les Belges ayant secoué le joug du roi de Hollande, la liberté d'association fut proclamée, le couvent se repeupla.

LIV	*M. Leynaert curé de Wervicq, conf.: 17 ans ord., 8 ans extr.*		*1833*	
177	Marie-Louise Leroux	Wervicq	20 janv. 1834	6 avril 1839
178	Élisabeth Laumosnier, mère vicaire.	Gheluvelt	15 oct. 1835	18 oct. 1860

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
179	Mle-Joseph Taillieu.	Wervicq	15 oct. 1835	13 mars 1838
180	Cécile Nolf.	»	17 oct. 1836	26 août 1870
181	Catherine de Jésus Catry.	Bousbecque	25 oct. 1838	6 févr. 1891

LV. En 1841, M. A. Modeste Vandermersch fut nommé confesseur ; il est le premier directeur du monastère ; le vœu de clôture est fait, le *pensionnat Saint-François pour garçons* est fondé dans l'ancienne résidence des Pères [1], l'école communale lui est confiée, soin qu'il laissa après 28 ans de patience à des Frères Xavériens appelés de Bruges. Il fut nommé curé à Woesten le 2 août 1869. 10 professions durant les 29 années de son directorat.

182	Mle-Louise de St Modeste Blanckaert.	Belleghem	16 mai 1843	23 avril 1873
183	Mle-Colette de St- Modeste Blanckaert.	»	16 mai 1843	14 mars 1879
184	Mle-Philomène de St Modeste Watripon.	Tournai	16 mai 1843	5 juin 1845
185	Marie Deveugel.	Belleghem	2 juill. 1845	6 mars 1886
186	Augustine Catteau.	Messines	2 juill. 1845	4 déc. 1871
	22 CÉCILE NOLF (v. 180)		10 juill. 1845	
187	Marie-Joseph Syx, mère-vicaire.	Wervicq	20 nov. 1855	8 févr. 1904
188	Anne-Marie Billet.	Tourcoing	20 nov. 1855	25 avril 1876
LVI	*M. Samain, curé de Wervicq, conf. extraord. 11 ans.*		*1858*	
LVII	*M. Alexis Billau, curé Ten Brielen (2e conf. extraord. 16 ans).*		*8 oct. 1858*	
189	Marie-Françoise Delannoy.	Wytschaete	29 nov. 1859	24 août 1897
190	Marie-Thérèse Tierssoone.	Elderdinghe	29 nov. 1859	17 juill. 1881
191	Caroline Taupe, mère vicaire.	Wervicq	5 nov. 1860	23 mai 1910
192	Pacifique Leduc.	Bousbecque	16 nov. 1869	14 avril 1906
193	Antoinette Verhenst, mse des novices 23 ans.	Wevelghem	16 nov. 1869	18 oct. 1907

1. Cette fondation scolaire est rappelée par deux documents du 2 octobre 1841 et du 1er février 1842 (voir *Alloserij*. Boekeschouw. II. p. 471. nos 28 et 29).

Nos	Noms des sœurs	Naissance	Profession	Décès
LVIII	*M. E. Therrier, dir. et conf.* 9 ans.		*15 sept. 1869*	
—	*M. D. Degrendele, officiant (7 ans ; parti en septembre 1876.*		*15 » »*	
LVIV	*M. Aug. Vantomme, curé de Wervicq (2e extraord.)* 27 ans.		*15 septembre 1869 à 86*	
	23 Augustine Catteau (voir 186).		4 sept. 1870	
	24 Marie-Françoise Delannoy (voir 189)		13 jan. 1872 à 97	
194	Augustine Pillaert, mère-vicaire.	Bas-Warneton	10 juill. 1877	
—	*M. Joseph Veys, officiant 4 ans, parti en juin 1880.*		*4 oct. 1876 à 80*	Gelinden,
195	Madeleine Declercq.	Wervicq	11 sept. 1878	15. III. 1918.
196	Aloïse Duthoo.	Wedelghem	» »	
LX	*M. Edmond Liénard, dir.* et *conf.*	Wervicq	*16 sept. 1878*	11 avril 1901

Sa grande affection pour la communauté, son dévouement et l'exemple des vertus qu'il nous a laissé lui donnent droit à notre reconnaissance.

197	Marg. Dedeurwaerder	Bousbecque	15 déc. 1879	
—	*M. Joseph Verwilghem, 2d conf.*		*19 juill. 1880*	
198	Hyacinthe Vandamme.	Loo	8 sept. 1881	
199	Jeanne-Joseph Van Hove.	Wytschaete	29 mars 1883	Beeringen, 26-VIII-1917
200	Alphonse-Marie Boschaert.	Wervicq	» »	Wervicq, 16-V 1915
—	*M. Cl. Vanhée, 2d conf.*	Roulers		Asie, [12-III-1890
LXI	*M. Adolphe Mullie, conf. extraordinaire.*	Courtrai	*1886*	22-IX-1914
201	Marie-Claire Verhaege.	Wervicq	11 juill. 1889	
202	Agnès Roussel.	Ten Brielen	5 janv. 1891	
203	Élisabeth Masschelein.	Ledeghem	20 sept. 1892	
204	Colette Leclercq.	Bousbecque	6 mars 1894	
	25 Antoinette Verhenst (voir 193).		1897 à 1907	
LXII	*M. le doyen Huys, dir. et conf. (7 mois).*		*1901*	

LXIII M. A. de Bien, dir. et conf. depuis *le 22 décembre 1901* jusqu'au *5 juin 1904.*

Il se disposait à donner aux Sœurs une conférence spirituelle pendant la récréation du soir, quand frappé d'une apoplexie foudroyante, il mourut au milieu des Sœurs après avoir reçu l'Extrême-Onction.

Nos	Noms des Sœurs	Naissacne	Profession	Décès
LXIV	*M. Isidore Daubresse, dir. et conf.*		*12 août 1904*	Wervicq, II-1917 âge 82
205	Mle - Joseph Vandenbussche.	Stavele	26 sept. 1905	
206	Mle-Françoise Fiévez	Dottignies	» » »	
207	Célestine Louwaege.	Noordschote	26 nov. 1906	Hubertingen, [31-III-1918
	26. Hyacinthe Van Damme (voir 198).		13 nov. 1907	
208	Angeline Mullie.	Meerkerke	21 sept. 1908	
209	Bernardine Ketele.	Roulers	» » »	Gelinden, 26-III-1918
210	Antoinette Bossaert.	Marialoop-Thielt	1 fév. 1910	
211	Séraphine Buseyne.	Bixschott	4 janv. 1912	

Historique depuis 1914 jusqu'a nos jours (1921).

En *1914*, nous étions 21 religieuses. En 1915, Sœur Alphonse (n° 200) est décédée le 16 mai, et pendant l'évacuation 4 autres sont mortes à la suite des frayeurs.

Au début de la guerre, nous avions environ 250 élèves. Le pensionnat fut fermé.

Pendant plusieurs semaines, nous avons hébergé 5 hommes de Pérenchies poursuivis par l'ennemi — ainsi que 5 religieuses avec 32 orphelines qui avaient dû fuir de leur maison située du côté ouest de la ville : des obus avaient été lancés vers leur habitation. Elles furent chassées de notre couvent à l'arrivée des allemands ; elles durent retourner chez elles.

Les allemands sont entrés en ville le 7 octobre 1914. Depuis le 17 octobre jusqu'en mai *1915*, l'église paroissiale servit de prison aux civils ; tous les offices se célébraient dans notre église. De plus, elle devait être à la disposition des troupes pour le service tant catholique que protestant.

Les allemands pénétrèrent dans le couvent le 29 octobre ;

ils établirent un lazaret ; ils restèrent 15 mois, avaient des blessés dans toutes les salles du pensionnat, de l'externat et même dans les parloirs. Notre grand salon servait de salle d'opération. Ils occupaient toutes les *places* du couvent excepté l'église et les petites cellules des Sœurs.

Celles-ci ont assisté de nombreux blessés et préparé bien des mourants ; elles ont fait garde de nuit dans plusieurs salles pendant 3 mois pour soulager les infirmiers. Après les ambulances, les classes, dortoirs et vergers furent des casernes, où logeaient chaque semaine plus de 1000 soldats. Il y avait en outre, écurie, ateliers de menuisier, cordonnier etc etc...

Les objets du culte et les œuvres d'art (tableaux peints sur toile — souvenirs de nos premières sœurs, *toutes* les archives et documents précieux) furent mis en sûreté en cave, mais après l'évacuation, les cachettes ont été trouvées, pillées ; notre mobilier, nos habillements, *tout* a été volé. A notre retour, nous n'avons plus rien retrouvé.

Depuis le 29 octobre 1914 jusqu'au 7 juin 1917 nous avons vécu avec les Allemands, qui se rendaient maîtres de tout, et à qui nous devions obéir pour ne pas être chassées de chez nous. Ils ont toujours respecté les Sœurs.

Le *7 juin 1917* (fête du Saint-Sacrement) nous avons dû quitter le couvent au milieu de la nuit, au moment où un combat terrible se passait au front ; à la gare, au départ des trains de bestiaux dans lesquels nous devions monter, les aéroplanes anglais ont lancé des bombes et nous ont suivis jusqu'à Courtrai. Nous avons été évacuées à *Aerseele* au couvent où nous sommes restées un mois.

Le *2 juillet*, les allemands nous ont conduites au Limbourg où à 9 h. ½ du soir nous arrivions à *Beeringen*. Là, Monsieur le Directeur du Collège nous accueillit cordialement, et nous donna asile pendant 2 mois. (Nous conservons le bon souvenir de la famille Vander-Eycken, qui la première nous apporta pain et ustensiles de ménage).

A la demande de Monseigneur l'Évêque de Liége, nous allons instruire les enfants à *Gelinden* et à *Houppertingen* en septembre 1917.

12 Sœurs furent désignées pour Gelinden, 7 pour Houppertingen (Sœur Jeanne était morte à Beeringen le 26 août). Nous ouvrons les classes le 17 septembre.

(3 Sœurs décédées pendant l'évacuation : nos 195-207-209).

Au Limbourg, nous avons logé des réfugiés français pendant plusieurs mois et les troupes allemandes pendant 15 jours. A la libération, nous avons donné asile aux soldats français de passage et fourni des vivres à quelques prisonniers civils qui revenaient de l'Allemagne.

Le 6 décembre 1918, la Révérende Mère et 2 sœurs font le voyage à Wervicq pour constater l'état de notre couvent. Elles n'y trouvèrent que des ruines : aucune place habitable, *tout* avait disparu.

Le *10 janvier 1919*, la Révérende Mère accompagnée de trois sœurs revient définitivement à Wervicq ; elles sont obligées, pendant un mois, d'habiter une petite maison en ville. Puis, une classe mise à sec leur sert de demeure jusqu'en septembre. Dans l'intervalle, elles travaillent et font des restaurations provisoires pour que les Sœurs de Gelinden puissent revenir pour recommencer les classes.

Notre église est couverte et remise en état pour célébrer la Sainte Messe le 24 juin. Plus de statues, plus de chaises, tout est à renouveler.

Le 2 juillet, notre nouveau Directeur Monsieur Bruynsteen arrive.

Le 6 septembre, 7 sœurs viennent de Gelinden ; mais n'ayant pas encore place pour loger toute la communauté, 4 sœurs restent à Houppertingen (où nous espérons faire une petite affiliation, si Dieu nous conserve la santé et les sujets) et une sœur encore à l'école normale à Looz-la-ville (Limbourg).

A l'ouverture des classes, nous étions ici 11 religieuses et nos classes comptaient 160 élèves. Le pensionnat a été rétabli en septembre 1920.

N.-B. — Nous n'avons plus *rien* de nos archives.

1° Les colonnes A^1 A^2 A^3 A^4 de la table des matières désignent des registres différents écrits par plusieurs sœurs, ils contenaient les mêmes faits. (Disparus).

2° La lettre B désigne un autre registre. (Disparu).

3° Archives : donnent les événements arrivés dans ces villes et qui ont été consignés dans les archives de Wervicq.

Chronique

SAINT FRANÇOIS A LA SORBONNE

Saint François est admiré, aimé. Rares sont ceux qui passent sans vouloir s'arrêter pour l'étudier ou du moins le regarder vivre. Cela est bien connu, et le redire finirait par être fastidieux. Et pourtant il nous plaît de le constater à nouveau après ces conférences si pleines d'idées et de faits, qui chaque fois amenèrent un public toujours plus nombreux dans le vaste amphithéâtre de la Faculté des Lettres. Nous y étions conviés à venir écouter d'habiles conférenciers parlant sur Saint François. Mais, dans ce Paris si vaste, les admirateurs et les fervents du Saint ne sont pas d'espèce unique et de même valeur. Vous sortez d'une de ces belles réunions de Tertiaires où vous avez été en contact avec des âmes éprises d'une sainteté qu'elles ont étudiée en leur Père et qu'elles cherchent à réaliser dans leur propre vie... et vous entrez en Sorbonne où des conférenciers, hommes de science, vous parlent aussi, et bien, mais autrement de François. Vous regardez, vous examinez les figures et vous constatez que les préoccupations de l'auditoire ne sont plus les mêmes : monde divers et varié, également admirateur du grand Saint, mais admirateur sans plus, jouissant d'une parole abondante et soignée, avide de belles et fortes pensées, dont l'admiration n'ira peut-être point jusqu'à l'imitation. Cette admiration d'ailleurs se règle sur celle des conférenciers. Ils étudient en François l'homme qui fut le plus grand, le plus influent du XIII[e] siècle, l'homme merveilleux qui fournit une ample matière à dissertations agréables, capable qu'il est d'intéresser indéfiniment les esprits les plus curieux et les plus indifférents, même à ce qui fut la raison de l'originalité du saint.

Car notre curiosité intellectuelle est fortement excitée par

François d'Assise. Fait curieux et paradoxal que chacun des conférenciers ne manquera pas de signaler sous une forme ou une autre : l'homme le plus simple, le plus étranger à tout souci littéraire, à toute ambition d'influence, cet homme a remué son temps si profondément, a suscité de telles formes de vie, que de lui, qu'il le veuille ou non, découlent des progrès en tous sens. Il est l'homme de la paix, il est l'unique citoyen d'Assise, il est le réformateur social, il est le rénovateur de la peinture, de la poésie ; lui, l'ignorant, il a révolutionné la philosophie et la théologie ; il est l'apôtre, il est le saint. Il est donc tout naturel que nous entreprenions de l'étudier, comme ses contemporains le regardaient vivre pour l'aimer et apprendre de lui à mieux vivre et plus chrétiennement. Et les sept Conférences que, chaque vendredi, du 20 février au 3 avril, se proposait [1] de nous donner sur Saint François, l'Union Intellectuelle Franco-Italienne, n'ont pas épuisé la fécondité et l'ampleur de l'influence de Saint François.

***

A l'ouverture des Conférences, une déception : M. Paul Sabatier, retenu par l'âge et la maladie, ne peut venir. M. Hauvette se fait l'interprète des regrets certainement unanimes, et se voit contraint de donner sa Conférence qui était indiquée pour une date ultérieure. Nous n'entendrons donc pas M. Sabatier nous parler de *L'actualité de la figure de Saint François* [2].

M. Hauvette ouvre la série des conférences et nous entretient de *Dante et Saint François*.

Dante est certainement le plus grand nom de la littérature italienne. Le conférencier nous parle d'abord de l'Altissimo Poetà, et ces préliminaires soulignent la valeur de l'influence de Saint François puisqu'un tel génie a été charmé par elle.

Dante, au XIe chant du Paradis, met sur les lèvres de Saint Thomas l'éloge de François, on pourrait dire le portrait. Ce portrait n'a pas été tracé avec le souci de l'érudition et de l'exac-

1. Je dis « se proposait », car, à notre connaissance du moins, la Conférence sur *Saint François et la poésie* n'a pas été faite : tous ceux qui ont suivi les événements politiques connaissent en effet la grève des étudiants de Sorbonne, déclenchée à la date du 3 avril, jour où devait avoir lieu cette conférence.

2. Cette conférence paraîtra dans le *Bulletin de l'Union Franco-Italienne*.

titude historique. D'ailleurs serait-il poétique ? Mais si Dante a vu François dans un cadre idéal et radieux, cela n'empêche pas son dessin d'être vrai, d'une vérité plus haute, car c'est l'âme même du Saint qui nous est révélée. Une âme ardente, un cœur séraphique : « L'un fu tutto serafico in ardore », voilà François ; il fut aussi d'une humilité si profonde que rien ne put la faire chanceler, pas même la vénération enthousiaste des foules. La pauvreté est sa parure la plus chère et la plus durement conquise. François l'aima d'amour et son langage à son endroit se revêt des formules les plus amoureuses et chevaleresques, réminiscences de nos Chansons de Geste apprises tout enfant sur les genoux de sa mère. Dante se sert des mêmes expressions pour exprimer l'amour de François pour sa Dame la pauvreté, pour nous décrire ses noces mystiques, sommet que le Saint atteignit par le plus rude renoncement et par le dépouillement total (lutte avec son père ; scène unique devant l'Évêque d'Assise).

Dépouillé de tout, livré entièrement à Dieu, François devient l'homme de la paix. Et c'est cela surtout qui ravit le grand poète florentin. La paix ! Dante en sentait tout le prix et le bienfait, lui qui fut la victime errante de luttes fratricides ! Aussi il reconnaît en François le bienfaiteur de l'humanité, il le loue et le bénit d'avoir apporté au monde son message de paix surnaturelle, d'avoir calmé les passions de l'âme pour mieux extirper les violences civiles.

Quelques autres traits achèvent le portrait du Saint, comme son expédition en Orient, à Damiette ; et enfin le triomphe par les Stigmates glorieux.

« Nel crudo sasso intra Tevere ed Arno
da Christo prese l'ultime sigillo
che le sue membro due anni portarno. »

Que fut Dante ? Fut-il soumis à l'influence dominicaine plus qu'à celle des franciscains ? Fut-il tertiaire franciscain ? M. Hauvette apporte plusieurs raisons pour nier cette affiliation à l'ordre franciscain, mais ces raisons ne sont pas convaincantes et « adhuc sub judice lis est. »

***

L'Assise de Saint François

C'est le renversement des termes, mais combien suggestif et vrai. Assise, petite ville de l'Ombrie serait oubliée, dédaignée, si François n'y était né et n'y avait vécu :

« Pero chi d'esso loco fa parole
Non dica Assisi, che direbbe corto
Ma Oriente, se proprio dir vuole. »

Assise n'est plus son nom, Orient, voilà le seul qui lui convienne depuis que s'y est levé François. Dante le chantait en ces vers immortels et M. Masseron ne fait que les commenter en montrant Assise, la ville de François, ne vivant que par son souvenir.

Assise, ville ordinaire qui ne se distingue en rien des autres villes ombriennes, est célèbre entre toutes les cités parce que, dans ses murs, un moine, un mendiant sordide a vécu, a commis des excentricités, y est mort et y a été enterré au milieu du cliquetis des armes. Et dans cette ville la paix réside : miracle de la prière, de l'amour, de la charité. Grâce à François, nous découvrons en nous un coin d'amour, une source de paix. Il fait l'union des cœurs autour de son nom. Érudition, science, piété s'accordent pour l'admirer, l'honorer : hommage de valeur inégale sans doute, mais qui impressionne et enlève un moment les cœurs à l'emprise de l'égoïsme et au culte du veau d'or... dans la contemplation du Pauvre Sublime. Assise dit tout cela et c'est pourquoi son nom est grand et qu'elle attire.

Voici d'abord les pèlerins, les vrais, les enfants du Saint. Ceux-là ne voient que le Stigmatisé, leur Père, et, dans tous les Sanctuaires de leur Ville Sainte, ils recherchent avidement, amoureusement les traces de ses pas, un souvenir de sa vie. Il fut là, il est là, et sa présence si douce ravit ces cœurs enthousiastes et pieux.

Mais d'autres pèlerins se présentent, plus artistes, littérateurs et peintres en quête d'émotions, savants à la recherche de documents. Que pensent-ils trouver à Assise ? François encore et toujours lui ; mais poussés peut-être par le cœur, c'est surtout un autre aspect de François qu'ils examinent : le secret de son influence et son attirance invincible. Nommons les plus fameux

de ces pèlerins franciscanisants : Louis le Cardonnel, Sabatier, Joergensen.

D'où vient donc la séduction d'Assise ? Elle est basée, répond M. Masseron, sur la rudesse d'un contraste.

Assise est un tombeau : d'ordinaire un tombeau est évocateur de pensées amères et tristes. Mais de celui de François jaillissent des flots de joie, la joie simple, fraîche et naïve du Rivo-Torto, joie qui est à la portée de tous ceux qui sauront comprendre François et s'imprégner de sa vie. Son tombeau n'est donc pas froid, il exalte l'âme et la réchauffe.

Ce tombeau, source de joie, est une magnifique Basilique. Pour élever, enrichir, embellir ce reliquaire, architectes de talent, sculpteurs émérites, peintres de valeur furent mis à contribution et, pour la gloire de ce François qu'ils aimaient, ils déployèrent un génie qui fait encore l'enchantement des yeux et élève l'âme. François repose dans la splendeur du plus merveilleux décor.

Et la ville rayonne autour de ce mystique foyer. La campagne resplendit de l'irradiation de cette ville, de ce tombeau, de ce corps. Et l'on comprend maintenant que la joie paisible qui débordait de l'âme de ce Pauvre, de ce Mendiant, emplisse l'âme de tous ceux qui viennent se recueillir dans ce reliquaire national et mystique.

***

François est en possession de sa ville. Dans son tombeau il est toujours vivant et son influence va se faire sentir fortement et de multiples façons.

M. Focillon, dans son étincelante causerie sur *La Légende Franciscaine dans la Peinture des XIIIe et XIVe siècles*, détermine et précise la formule nouvelle que François, par sa vie, apporte au monde. Cette vie si riche, si pleine, devait rayonner; elle devait imprimer une orientation nouvelle et féconde aux aspirations de l'époque.

Le brillant conférencier fait d'abord le tableau de la peinture au XIIIe siècle. Il y remarque un double courant : L'un, d'origine purement théologique et métaphysique, donc intellectualiste, est plein d'élévation et de raffinement. L'autre est d'origine populaire. Il soutient des œuvres très irrégulières. On y remarque l'importance attribuée aux scènes miraculeuses.

Jusque là, l'art était balbutiant, mais il va commencer à parler, à interpréter la vie : Trois formules vont s'imposer à l'expression de ses deux tendances.

D'abord la formule byzantine fait naître un art provincial incomparable. Le conférencier, ici, invite son auditoire à corriger sa conception de l'art byzantin : il est très étoffé, varié, passionné et vif, non pas hiératique comme on l'imagine. Ce qui nous reste de cette époque et de cet art nous le prouve abondamment, que ce soit en Serbie, en Valachie ou même en Italie avec Cimabuë. Ce dernier, avec une technique mathématique, révèle une grande puissance de dessin.

La deuxième formule produira un art romain au service de l'influence pontificale.

La dernière manifeste des influences lointaines : Égypte, Mésopotamie, Syrie, apportées par le contact des croisés avec ces civilisations exotiques.

C'est au milieu de ces tendances diverses et de ces nombreuses influences que se fait jour la Pensée franciscaine. Cette pensée ne peut et ne veut pas rester dans le pur domaine intellectuel, il lui faut agir et donc émouvoir. Ce qu'elle apporte et qui va révolutionner la peinture, c'est une nouveauté de sentiments, des thèmes inédits, des suggestions de formes que l'art italien ne soupçonnait pas.

Parmi les sentiments nouveaux et en première ligne, paraît la pauvreté, qui est ici une discipline, jamais plus nécessaire et plus salutaire. La richesse du décor était exagérée, il y avait également excès dans la recherche de l'impression, recherche par trop voluptueuse. La pauvreté révélée par François et ses disciples oppose à ces excès sa discipline ascétique et sévère, d'où nous constatons bien vite une grande épuration chez les primitifs du Quattrocento.

Cette discipline rigoureuse qui débarrasse des superfluités encombrantes, force le peintre à s'éprendre de toutes les manifestations de la vie. François avait eu un sentiment très vif et très ardent de la vie. Il ne s'arrêtait pas à la vie humaine, mais il jetait son regard émerveillé sur tout ce qui, sur terre, chante un hymne d'amour au Dieu créateur. Il prêta la vie et une voix aux choses inanimées. Cette manière d'envisager la vie universelle pénétra la peinture et l'enrichit de ce qui donne du prix aux œuvres d'art : la vie. Qui ne connaît la candeur de Fran

çois en face des merveilles de la création ? Sa vision n'est pas intellectualiste, elle est une possession, une compréhension totale de tout ce qui existe ; cette vision n'est pas tourmentée, maladive, elle est claire, candide et pure, parce qu'elle unit Dieu et l'homme. Il y a dans ce regard si candide et si pur une richesse incomparable de psychologie promise à ceux qui s'inspireront de son esprit.

Et voici que s'épanouissent les thèmes nouveaux que la pensée de François a fait jaillir. Ils alimentaient la prédication du Saint et de ses fils ; ils faisaient le fond de leur méditation ; le docteur séraphique, Saint Bonaventure, les a codifiés : c'est Jésus, Jésus enfant, Jésus souffrant, le Crucifié qui est le grand amour de François. C'est le drame du Calvaire dans son émouvante simplicité, c'est Marie douloureuse, ces « pietà » qui deviennent les thèmes favoris de la peinture après avoir été ceux de la piété renouvelée à sa vraie source : l'Homme-Dieu rapproché de nous.

François lui-même est un crucifix vivant, et il a frappé si fortement les imaginations que sa vie va devenir une source inépuisable de scènes neuves, gracieuses et fortes, bien propres à tenter le pinceau des artistes. Il en fut ainsi ; les peintres reproduiront toute sa vie : la partie profane, chevaleresque et mondaine, sa vie d'ascète et de saint et son apothéose. Autour de lui, comme cadre de sa vie merveilleuse, plus merveilleuse que celles de la Légende dorée, les paysages de l'Ombrie, donc la nature vraie, gaie et douce, fait son entrée triomphale dans la peinture, lui communiquant la vie.

Il serait intéressant de voir les œuvres, les chefs-d'œuvre qu'a produits l'invasion de cet esprit nouveau dans la peinture. M. Focillon les cite, les groupe et les montre. Répéter cette nomenclature ne signifie rien, faute de reproduire dans leur splendeur et leur fraîcheur les œuvres du Quattrocento. Giotto domine toute cette époque et on peut dire de lui qu'il fut le peintre de la vie de François. De lui il a reçu une inspiration nouvelle qui le met hors de pair ; mais il lui a fait hommage de son génie en peignant sur les murs de la triple Basilique d'Assise les fresques immortelles qui font revivre le Saint.



Saint François est le plus français des saints ; il le fut par sa

mère, par les influences provençales ; il parlait français et il aimait épancher sa joie en des chants français. Il est donc tout naturel que dans la série des Conférences données à la Sorbonne française sur Saint François, l'une d'elles ait eu pour but de suivre : *les premiers franciscains en France*, et pour auteur M. Jordan.

François se réservait d'implanter son Ordre dans la France qu'il aimait parce qu'il était d'éducation française et que notre pays avait une dévotion spéciale à l'Eucharistie. Mais on sait comment, sur le chemin, il rencontra le Cardinal Hugolin qui le détourna de son dessein, lui montrant les inconvénients qui résulteraient de son absence d'Italie.

La France ne fut pas pour autant délaissée ; le fondateur choisit soigneusement ceux qu'il envoyait à sa place, et surtout le chef de la mission qui fut le Bx Agnello de Pise.

Les précieuses chroniques de l'Allemand Jourdain et de l'Anglais Eccleston ne nous laissent rien ignorer d'essentiel sur les premiers pas des franciscains en Allemagne et en Angleterre. La France est moins favorisée, nous n'avons aucun document primitif qui nous parle de l'entrée des franciscains en France. Nous savons ou nous devinons que l'accueil qui leur fut fait, s'il ne fut pas aussi brutal qu'en Allemagne, fut rien moins que cordial. Cette première impression de suspicion dura peu, car nous voyons rapidement les Fils de François installés à Paris et leur influence grandir à la Cour, dans le peuple et à l'Université.

L'Université de Paris ! Le contact des franciscains avec cette Institution fameuse fut de grande importance, et eut un retentissement capital sur l'histoire de l'Ordre, sur son orientation nouvelle.

Que François ait négligé la science, nul ne le nie, négligence faite surtout de la crainte de voir son Ordre envahi par un esprit contraire à son esprit de pauvreté et d'humilité. Et voilà que dans cette France tant aimée de François, ses enfants vont se trouver en contact forcé et continuel avec la science et que ce contact déterminera dans l'Ordre tout entier, une orientation qui le portera pour ne pas dire plus, certainement au delà des prévisions et de la volonté du fondateur.

Avant même d'être fixés au lieu où fut bâti le Grand Couvent — près de l'école actuelle de Médecine — les Mineurs

avaient produit une profonde impression sur le monde universitaire. De l'Université leur vint en effet des vocations nombreuses, appartenant à toutes les nations, car le peuple qui fréquentait les cours était très cosmopolite. La conquête la plus précieuse fut celle d'Alexandre de Halès, maître en théologie. Devenu franciscain, ce dernier ne quitta pas l'enseignement, il fit ses cours au Couvent et ainsi les franciscains eurent une chaire de théologie ; ils en eurent rapidement une seconde avec Jean de la Rochelle. La venue de ces intellectuels, de ces maîtres, décida de la vocation scientifique de l'Ordre. En 1260, Saint Bonaventure, dans les Constitutions de l'Ordre, fait une large place aux études. Le Grand Couvent de Paris devient le principal établissement des études pour l'Ordre entier. Il dépend directement du Général, qui le visite chaque année ou lui envoie son délégué. L'accès au Couvent et donc aux études est soigneusement réglé et déterminé. Seuls les religieux les mieux doués sous tous rapports : intelligence, cœur et santé, peuvent y être envoyés à raison de deux par province. Leur séjour est fixé à 4 ans. Paris a donc le glorieux privilège de former les Lecteurs (c'est-à-dire les professeurs) de l'Ordre, sauf ceux d'Angleterre qui peuvent fréquenter l'Université d'Oxford.

Les effets de ce contact avec l'Université de Paris furent inévitables et, somme toute, bienfaisants : ce fut un magnifique épanouissement des sciences dans l'Ordre, qui acquiert une immense influence. Grâce à Paris et aux Ordres Mendiants fut réalisé le désir du Concile de Latran de voir s'établir partout des Écoles de Théologie.

Le gouvernement même de l'Ordre sentit les effets de cette vocation scientifique. D'abord la déposition d'Élie fut provoquée par les Maîtres franciscains de l'Université de Paris. Grâce à la doctrine sûre des Maîtres parisiens, les Spirituels disparurent de l'Ordre. C'est parmi les Docteurs de Paris que sont choisis les Supérieurs des Provinces et les Généraux de l'Ordre. Ce sont eux encore qui rédigent une explication de la Règle, explication très modérée, ni laxe ni rigoriste.

La place si grande que les Mineurs occupaient à l'Université, leur influence de plus en plus considérable ne pouvaient que leur attirer des jalousies implacables. Les séculiers se crurent lésés et remuèrent ciel et terre pour chasser de l'Université les Mendiants : dominicains et franciscains. Mais si longue et si

violente que fut la lutte, les Religieux, soutenus par le Roi et le Pape, eurent finalement gain de cause, et purent continuer eur enseignement à l'Université [1].

***

M. Gilson nous laisse à l'Université en abordant ce sujet qui paraît étrange au premier abord : *Saint François et la pensée médiévale.*

Il semble en effet paradoxal de vouloir découvrir et exposer l'influence de François sur les esprits cultivés de son temps. Car après tout, François, sans être ennemi de la science, lui fut totalement étranger, rejetait pour soi toute science livresque et en redoutait l'influence chez ses disciples ; il ne voulait d'autre science que celle du Crucifié. Mais justement celle-là, il la connut à fond et surtout la vécut, et c'est là que se trouve le secret de son influence. Inutile de chercher ailleurs l'accord de son attitude envers la science et la vigoureuse pensée qui émane de lui. Il a vécu ; et l'art, la pensée, la poésie trouveront dans sa vie et son action une sève nouvelle et abondante. Il n'y a rien d'étrange au fait en ce qu'il concerne l'art et la poésie, car François était une âme vibrante et ardente, il était artiste et poète ; mais lui, l'ignorant, lui, le dédaigneux de la philosophie et de la science, donner une impulsion si vive et une direction si ferme à la pensée spéculative, voilà le paradoxe, voilà le miracle : miracle du dépouillement total qui engendre une vie plus élevée et plus féconde, miracle aussi de l'amour divin dont son cœur était embrasé.

François a médité surtout la Passion du Christ Jésus.

Un des plus illustres représentants de la Pensée franciscaine [2], *Saint Bonaventure,* met également le Christ au centre de sa pensée, de ses spéculations. [3] Et voici que le Christ se place de

1. Nous n'insisterons pas, comme M. Jordan l'a fait à notre sens trop longuement et de façon trop ironique sur le Fr. Salimbéné. Au surplus, ce moine, dont les chroniques sont très intéressantes, n'a jamais été présenté ni comme le franciscain typique de son époque, ni comme l'idéal des religieux.

2. En écrivant ce titre, je ne puis m'empêcher de rappeler qu'il est celui d'un article du R. P. V.-M. Breton, paru ici-même et qu'il n'est pas oiseux de rapprocher de la conférence de M. Gilson.

3. Il est bien évident que le conférencier, il nous en avertit, s'est efforcé de dégager, de toute l'œuvre du Docteur séraphique, la thèse ou l'idée directrice et centrale.

lui-même au centre de tout — n'est-ce pas là la hantise, si l'on ose parler ainsi, de François lui-même ? — Le Christ est le centre de la Trinité dans ses opérations intimes, c'est lui encore qui unit Les Trois Personnes dans leurs relations avec le monde créé. Il est le centre de la création, celui de qui tout vient et à qui tout aboutit. Ce Jésus qui vit et meurt pour nous n'est pas venu pour nous apporter une philosophie, mais pour nous donner la vie, une vie d'amour. Et c'est l'amour en effet qui est la source féconde de la pensée bonaventurienne, dont nous pouvons dire que l' « *Itinerarium mentis ad Deum* » est la codification, le résumé splendide, pur joyau d'une philosophie affective. Il e t bien dans la note de François qui a aimé le Crucifié et qui a été marqué par lui des signes de son amour. Saint Bonaventure, nous dit M. Gilson, est un François qui philosophe. Qui voudra s'en convaincre pourra lire les dernières pages de l'*Itinerarium* et y verra l'écho splendide et amplifié du *Cantique des Créatures*, des *Laudes* de François.

Le *Bx Duns Scot* lui aussi a ses *Laudes* ; lui aussi, il a des élans d'âme et de cœur, lisons, — et nous en serons convaincus — la magnifique prière du chap. IV du *De primo rerum Principio*, prière d'un philosophe chrétien mais si pénétrée de l'esprit franciscain qu'elle jaillit en flèches ardentes, en accents émouvants et qu'elle semble tout imprégnée d'amour. Car Duns Scot, le docteur marial, le dialecticien subtil et précis, est un vrai disciple de François, il est aussi le chef unanimement reconnu de l'école franciscaine. C'est lui qui achève et met au point la doctrine franciscaine de l'amour — fondement du dogme catholique et de la vie chrétienne [1].

Voyons donc, toujours d'après le conférencier, la doctrine de Duns Scot : L'univers entier est maintenu dans l'être par un seul sentiment, l'amour divin. Il ne dit pas : Dieu est l'être, Dieu est l'infini. Il dit avec Saint Jean : « Deus caritas est », enveloppant ces paroles inspirées de l'appareil technique que lui fournit le langage de l'École : « Deus formaliter caritas est. »

Dieu s'aime et veut un être qui puisse lui rendre l'hommage d'amour le plus digne, et en cet Être, il veut la béatitude de tous les êtres. Ce sera son Verbe mais incarné.

1. M. Gilson fait ici une remarque qui l'honore. Après avoir dit que la subtilité de Duns Scot déconcerte les plus intrépides, il ajoute « si vraiment ils sont intrépides, car les détracteurs de ce Docteur sont plus nombreux que ses lecteurs ».



Duns Scot est certainement le théologien qui est allé le plus loin dans la science de l'amour divin, qui a compris que l'amour était tout. Nous le voyons bien quand il approfondit le motif de l'Incarnation. C'est vraiment le Christ de François qui domine sa pensée, ce Christ qui était l'amour même et né de l'amour. Rappelez-vous les paroles de François : Jésus est venu par amour, il est mort par amour, tout ce qu'il a fait, c'est par amour. Il n'est pas question du péché. Chez Duns Scot, il n'est pas non plus question du péché comme motif de l'Incarnation. Pour lui comme pour François, l'amour a tout créé, l'amour devait s'incarner, et l'amour a tout rétabli. Duns Scot est bien le disciple fidèle du Séraphique Père François ; il a développé, précisé la formule, l'armature d'une théologie que le cœur de François avait déjà devinée et adoptée.

Après ces deux théologiens qui se complètent, parmi tant d'autres illustres enfants de François, nous devons signaler un savant et un apôtre : Roger Bacon et Raymond Lulle. Eux aussi sont de vrais héritiers de la pensée de leur Père. François n'avait que faire de la science pour convertir les âmes. Mais tous les apôtres ne sont pas des saints à l'égal de François et ne peuvent se fier à leur seule sainteté pour ramener des âmes à Dieu. Ils doivent donc être bien armés pour les travaux et les luttes de l'apostolat. Voilà pourquoi la science se fait jour et progresse hardiment chez les disciples de l'Apôtre de l'Ombrie, qui brûlent de marcher sur ses traces dans ses travaux d'Apôtre.

Et *Roger Bacon* écrit son *Opus Majus*, livre de science, livre curieux et révélateur d'une grande intelligence et de vues profondes sur l'avenir. Il réclame l'érection d'un Collège de Langues Orientales ; il veut rechercher les manuscrits de la Bible, il veut que le texte en soit certain et à l'abri de toute critique. La raison ? C'est qu'il faut être armé pour discuter avec les Juifs et les orientaux schismatiques. Sa science a donc un but uniquement apostolique et apologétique.

Raymond Lulle met sa science très étendue au service d'une âme passionnée de Dieu et des âmes. Il est apôtre avant tout. Lui aussi propose de fonder des collèges d'apôtres, lui aussi condense sa science dans un livre : *Ars Magna*. Il y expose sa logique universelle qui n'a pas un but purement intellectuel, mais pratique et apostolique. Il a les yeux tournés vers les Musulmans imbus de la philosophie averroïste. Il ne se contente pas

de déverser, dans des poèmes, sa douleur de voir tout un monde en proie à l'erreur, mais ne prenant pas, aussi facilement que son contradicteur supposé, son parti du peu de succès des prédications, à plusieurs reprises, il se fait apôtre et finit par trouver le martyre.

C'est vraiment l'esprit de François qui a été l'animateur de ces génies. Sans lui, sans sa vie, Saint Bonaventure, le Bx Duns Scot, Roger Bacon, le Bx Raymond Lulle, n'auraient pas été ce qu'ils furent, de grands théologiens, de grands penseurs, des savants et des apôtres ardents. Ils ne reflètent d'ailleurs qu'une part de sa puissante personnalité. Ils n'épuisent pas toute sa pensée. D'autres de ses fils peuvent venir, regarder vivre leur Séraphique Père et essayer de reporter sur le monde des âmes une autre partie de sa pensée : la vie de François sera assez féconde pour ne pas cesser de produire d'autres âmes, d'autres intelligences, d'autres cœurs. Ah ! L'admirable Saint dont la vie est si riche ! Mais tous les fils de ce grand Saint se ressemblent comme des frères, et leur caractéristique commune est et sera toujours l'immense amour de Jésus et des âmes.



Ainsi se termina sur une note religieuse cette série de conférences, données à propos et à l'honneur de Saint François et dont chacune fit salle comble. Faut-il en augurer rien au delà d'une concession à une mode littéraire ?... Au moins est-il piquant de voir, en Sorbonne, des Universitaires attirer un auditoire parisien à s'occuper avec un intérêt soutenu d'un authentique Saint de l'Église romaine qui ne voulut être qu'éperdument fidèle au Christ.

FR. GODEFROY DANIEL, o. f. m.

LA FRANCE FRANCISCAINE

Table des principaux articles publiés dans les VII volumes de la première série.

TOME I. Année 1912. — **Études** : R. P. PACIFIQUE M. D'AINCREVILLE, O. F. M. : Le voyage de Salimbéné en France. — JULES LINOT, Le Bienheureux Roger de Provence, O. F. M. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. — Géographie de la province de France. — Découverte d'une sainte clarisse française. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. — Les Cordeliers de Saint André de Culzac (1628-1791). — M. RENÉ GIARD, Le Tiers-Ordre à Reims en 1330 et les Frères de la Charité de Notre-Dame.

Documentation : R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. Les Frères Mineurs à l'Université de Paris. — Chroniques de Bibliographie, d'histoire d'art, etc.

TOME II. Année 1913. — **Études** : *** Les Fils de Saint François victimes de la grande Révolution au diocèse de Cambrai. — Les Clarisses de Genève-Annecy et les Protestants (1530-1535) d'après la relation de l'Abbesse Jeanne de Jussie. — Autour du Bx. Gauthier de Bruges. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, Géographie de la Province de Provence. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. La réforme du couvent des Cordeliers d'Albi sous Louis Ier d'Amboise (15 avril 1491). — R. P. ALEXANDRE DOUMAYON, O. F. M. Les Cordeliers de Castres de 1227 à 1621. — M. HENRI LEMAITRE. Le couvent des Sœurs Grises à Comines

Documentation : CHANOINE E. DE VREGILLE. Le Bx. Henri de Baume (1366-1439) et son culte immémorial. — R. P. HUGOLIN LIPPINS, O. F. M. L'abbaye de Sainte-Claire à Ypres, documents du XIIIe siècle. — Chroniques de Bibliographie, d'histoire d'art.

TOME III. Années 1914-1920. — **Études** : R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Supplément au Bullaire franciscain, à propos du Monastère de Sainte-Claire de Toulouse. — Actes de l'Assemblée d'Amboise (1504). — R. P. PASCAL ANGLADE, O. F. M. Notes sur la Custodie de Franche-Comté. Le Chapitre provincial de Bourgogne en 1540. — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Province de France, tableau des élections faites au

Chapitre de Cambrai. (1535). — M. François Baron. Le Cardinal Pierre de Foix et ses légations (1386-1464). — R. P. Antoine de Sérent, o. f. m. Les Pères Gardiens du grand couvent des Cordeliers de Paris (1502-1764). — Poème en l'honneur du P. Arsène Le Bourgeois, récollet de Cuburien (1716). — Série des Ministres et des Chapitres de la province Saint-André (1558-1788).

Tome IV. Année 1921. — **Études** : R. P. André Callebaut, o. f. m. L'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243. — R. P. Anastase Van Den Wyngaert, o. f. m. Frère Guillaume de Cordelle, o. f. m. (XIIe s.). — R. P. Antoine de Sérent, o. f. m. La Bse Joséphine Leroux, Clarisse martyrisée en 1794. — R. P. Achille Léon, o. f. m. L'enlèvement d'un couvent (Bethléem à Mézières) au XVIIe siècle. — M. l'abbé J. Dupont. Le Monastère des Annonciades de la Réole (1602-1630). — M. Henri Lemaitre. Le Père Lacombe et le reliquaire des Cordeliers de Paris (XVIII-XIXe s.). — R. P. Ephrem Longpré, o. f. m. Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare, o. f. m. (XIIIe s.)
Documentation. — R. P. Jérôme Goyens, o. f. m. Des couvents de l'un et l'autre sexe qui composent la province de Saint-André (XVIIIe s.) — Le Tiers-Ordre de Saint-François à Gand, Bruges, Ypres, Courtrai, Hazebrouck, Poperinghe, Dunkerque et Cassel. (XVIIe-XVIIIe s.) — R. P. Achille Léon, o. f. m. Fête de la canonisation de Saint Pierre d'Alcantara à Nancy en 1670. — Fêtes chez les Clarisses de Pont-à-Mousson en l'honneur des martyrs de Gorcum. — R. P. Ferdinand Delorme, o. f. m. Un miracle inédit de la Bse Jeanne de Valois (1760). — Le Père François Boivin, o. f. m. (XVe s.) — François de Sessevalle, Documents français des registres de la famille ultramontaine (1518-1793). — R. P. Ubald d'Alençon, o. f. m. Clarisses de Carcassonne (XIIIe-XVe s.) — Chroniques de bibliographie, d'histoire d'art.

Tome V. Année 1922. — **Études**. — R. P. Ephrem Longpré, o. f. m. Maîtres Franciscains de Paris : Guillaume de Ware, o. f. m. (XIIIe s.) — Mélanges historiques de théologie franciscaine. — R. P. Anastase Van Den Wyngaert, o. f. m. Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Uni-

versité de Paris au XIIIe siècle. — R. P. André Callebaut, o. f. m. La 2e croisade de Saint Louis et les Franciscains. (1267-1270).

Documentation : R. P. Ferdinand Delorme, o. f. m. Les Deux Aquitaines et la Commission des Réguliers (XVIIIe s.) — R. P. Jérôme Goyens, o. f. m. Obituaire des Récollets de Cassel. — R. P. Ligier Oliger. o. f. m. Les Couvents franciscains d'Alsace-Lorraine depuis le XVIIIe siècle. — R. P. Antoine de Sérent, o. f. m. Autour du Monastère de Sainte-Claire de Dinan (1480-1792). — Chronique d'histoire franciscaine.

Tome VI. Année 1923. — R. P. Odoric M. Jouve, o. f. m. Odyssée des archives monastiques de Rome (1810-1814). — R. P. Chrysostome, o. f. m. Le motif de l'Incarnation au XXe siècle. — R. P. Ephrem Longpré, o. f. m. L'École Franciscaine : histoire partiale, histoire vraie. — R. P. Anastase Van Den Wyngaert, o. f. m. Jean de Montcorvin, o. f. m., 1er évêque de Khanbaliq (Péking). — L'Abbé Joseph Blarez. Le couvent des Récollets de Port-Louis. — R. P. Jérôme Goyens, o. f. m. Le registre des professions émises au couvent de Mons. (1614-1665).

Tome VII. Année 1924. — R. P. Valentin M. Breton, o. f. m. La Pensée Franciscaine. — R. P. Willibrord Lampen, o. f. m. Le Saint Siège et le Bienheureux Jean Duns Scot. — R. P. Chrysostome, o. f. m. La spiritualité du Christ-Roi. — R. P. Ephrem Longpré , o. f. m. Jean de Reading et le Bx. Jean Duns Scot. — R. P. Ferdinand Delorme, o. f. m. Pour l'histoire des Martyrs du Maroc. — Pierre de Trabibus et la distinction formelle. — R. P. Thaddée Ferré, o. f. m. Angèle de Foligno à la Portioncule. — R. P. Achille Léon, o. f. m. Une controverse religieuse au pays d'Avallon. — R. P. Jérôme Goyens. *Inclusorium Tungrense.* — M. l'abbé Raoul Carton. Un franciscain mieux connu : Roger Bacon. — R. P. Étienne Bihel, o. f. m. Bulletin d'Écriture Sainte.

N. B. Il reste de la première série de la *Fr. Fr.* environ 50 collections complètes qui sont mises en vente au prix de 200 fr. l'une ; et des fascicules à vendre séparément pour un prix à traiter avec l'administration.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE, R. C. 6549. — 3.144

LES CLARISSES URBANISTES DE FOUGÈRES 1633-1792

Les « Urbanistes » désignent aujourd'hui pour les Fougerais une caserne du 10me Escadron du Train des Equipages [1]. On y accède par la rue dite prosaïquement « de la Caserne », qui s'embranche dans la « rue de la Forêt ». Après avoir monté la rue, on trouve devant soi le champ de foire, et à gauche le « Quartier A des Urbanistes ». C'est un bâtiment d'aspect imposant, presque quadrangulaire, mais qui dut former autrefois un carré complet, car il est visible que l'on a rogné l'aile-Est pour permettre aux chevaux et aux fourgons l'accès dans la cour intérieure et le passage sous un grand porche de l'aile-Nord. La cour intérieure est garnie d'un cloître large, élevé, aux arcades en plein cintre soutenues par de robustes piliers ; une partie en a été murée, mais l'autre a conservé sa forme primitive. Au-dessus du cloître s'élève un premier étage aux fenêtres simples et régulièrement distantes, puis un second étage mansardé aux fenêtres à fronton. L'aile-Ouest, débordant le carré par le sud en forme absidiale, indique l'emplacement d'une ancienne chapelle conventuelle ; c'est aujourd'hui l'écurie. Manifestement tout rappelle ici un couvent qui fut en effet celui des Clarisses-Urbanistes, fondé en 1633 et supprimé par la Révolution. A cette époque, la « rue de la Caserne » s'appelait le « chemin Melouen » (ou Mellouin), souvenir bien affaibli de l'ancienne voie romaine qui, de Bayeux allait à Nantes, en passant par Louvigné-du-Désert, avant d'arriver à Fougères dont elle longeait les remparts, et où la construction de nombreuses maisons lui avait donné une allure de faubourg qui avait pris le nom de « Bourg-Roger » [2].

---

1. Depuis deux ans environ, le bâtiment a cessé d'être occupé par la troupe ; il est maintenant sans aucune destination.

2. *Mémoires de la Société Archéologique d'Ille-et-Vilaine.* — tome XLIII p. 1 ss.

Au-delà du « chemin Melouen » il n'y avait plus trace de la grande chaussée romaine ; mais un vaste plateau se déployait, occupé maintenant par les « Urbanistes », le champ de foire, le cimetière et l'Hôtel-Dieu. La portion du terrain où les religieuses bâtirent leur monastère était dénommée « le Champ aux Belles Femmes »[1]. De cette hauteur l'on jouit d'un magnifique coup d'œil sur la douce vallée du Nançon qui se dirige vers la ville basse et le château féodal, en longeant les remparts de la haute-ville, çà et là conservés.



Jean Le Jeune et Marguerite de Bonnefosse, Sieur et Dame de la Tendraye, étaient possesseurs du « Champ aux Belles Femmes », d'une partie du Bourg-Roger et de la terre de Bon-Abry, trois dénominations différentes d'un seul et même vaste terrain. En l'année 1633 ils avaient trois jeunes filles dont l'aînée avait pris depuis peu de temps l'habit religieux au monastère des Clarisses Urbanistes de « Patience » à Laval. Elle ne persévéra point, et au début de 1633 elle était certainement de retour à la maison paternelle. Or ce départ anéantissait en même temps le projet de fondation d'un monastère d'Urbanistes à Fougères que la jeune fille avait sollicitée et obtenue de ses parents tandis qu'elle était novice, et pour laquelle on la destinait comme devant en être le principal soutien. Une généreuse résolution de sa sœur cadette sauva la situation. Renée Le Jeune, « voyant sa sœur esnée manquer de courage, eut le zele de prandre sa plasse afin de faire subsister le bon dessein encommencé ». Elle entra, comme postulante, au couvent de « Passience » le 15 janvier 1633, âgée de 18 ans environ, et se disposa ainsi à accompagner le petit groupe des Clarisses appelées par les Sieur et dame de la Tendraye à fonder une maison à Fougères sur leur propre domaine. [2].

La jeune colonie dut arriver à Fougères le 22 novembre 1633, car elles reçurent ce jour-là leur première postulante, « Renée des Prez » de la maison de Larchapt, et le registre des vêtures

1. Maupillé : *Paroisses de l'Arrondissement de Fougères.* — p. 281. Guillotin de Corson : *Pouillé du Diocèse de Rennes.* — tome III. Urbanistes de Fougères. Rennes 1882 — p. 634 ss.

2. Archives départementales d'Ille-et-Vilaine. — 2 H 123. — *Registre des Décès des Urbanistes établies à Fougères, depuis le 15 novembre 1637 jusques et compris le 26 juillet 1784.* — n° 11.

et professions dit de celle-ci : qu'elle entra « en cette maison avec les mères fondatrices » [1]. Les religieuses furent tout d'abord logées au Bon-Abry. Thomasse Le Jeune, la plus jeune des trois filles de la Tendraye, vint bientôt les y rejoindre, sans avoir à se déplacer beaucoup. Elle n'avait que 13 à 14 ans, et son entrée au postulat est datée du 26 décembre 1633 [2]. En cette fin d'année, la communauté se composait donc de 6 personnes : les 3 postulantes que nous connaissons déjà, et les 3 religieuses de Laval, c'est-à-dire : la Mère Anne le Cornu, dite de la Croix, qui fut la première Abbesse ; la Mère Élisabeth d'Andigné, dite du Saint Sacrement, première maîtresse des novices et plus tard deuxième abbesse ; et la Mère Claude de Vahaye, dite de la Rédemption, qui fut la première vicaire [3].

Cependant l'établissement de Bon-Abry était provisoire, Les religieuses l'occupèrent probablement toute l'année 1634 et ne le quittèrent qu'en 1635 pour aller se fixer dans une propriété de M. de La Fontaine, au « Clos Morel » dans le Bourg-Roger. Ce n'était point encore définitif. Le 31 janvier 1635 elles conclurent avec M. de la Tendraye un marché qui les mettait en possession de 6 journaux 46 cordes de pièces de terre au « Champ aux Belles Femmes » [4]. Eurent-elles dès lors l'intention d'y bâtir leur monastère ? Leur établissement même au « Clos Morel » à proximité du « Champ aux Belles Femmes » tendrait à le faire croire. Elles seraient ainsi à même de surveiller les travaux sans que la régularité conventuelle en souffrît trop. En fait, les constructions commencèrent en 1680, et furent suffisamment avancées pour abriter la communauté au mois de mars 1689. Le « Registre mortuaire » des Urbanistes en donne la preuve, conjointement avec le « Registre des vêtures et professions » [5]. L'article nécrologique de la Mère Françoise du Saint Esprit, décédée en 1702 [6], nous apprend, en effet que cette religieuse fut « abbaisse 6 ans », qu'elle eut un très grand

1. ARCH. DÉP., I.-ET-V. — *Registre des vêtures et professions* (le manuscrit couvert en parchemin porte seulement l'inscription : « *Clairettes de Fougères.* ») n° 2.

2. IBIDEM. — *loc. cit.* n° 1.

3. IBIDEM. *Registres des Décès* n°s 2, 5, 11, 15, 24, 28 ; *et des Vêtures*, n°s 1, 2, — LE BOUTEILLER : *Notes sur l'histoire de la Ville et du Pays de Fougères*, 1912 — tome IV, p. 142 ss.

4. MAUPILLÉ. — *op. cit.*

5. ARCH. DÉP. — *loc. cit.*

6. IBID. — *Registre des Décès.* n° 39.

dézir de voir la maison bastie, et ce fut a quoy elle travailla avec le plus d'ardeur des le moment qu'elle se vit en charge, et fit comencer le bastiment dans sa premiere anée, et travailla infatigablement pour l'advancer, malgré de tres grandes dificultez qui auroient rebuté tout autre qu'elle ». Or le « Registre des vêtures et professions » nous fournit heureusementl'époque précise du sexennat abbatial de Françoise du Saint-Esprit : 1680 à 1685 inclusivement, c'est-à-dire entre les deux sexennats de la Mère Jeanne de Sainte Croix qui fut abbesse de 1674 à 1679 inclus, et de 1686 à 1691 inclus ; les signatures de celle-ci au bas des actes de vêtures et de professions sont un témoignage formel. Nous trouvons aussi la signature de Françoise du Saint-Esprit aux années 1681, 82, 83, 84, et 85 ; mais pas à l'année 1680, pour la bonne raison qu'il n'y a eu aucune vêture ni profession à enregistrer cette année-là ; cela n'empêche pas Françoise du Saint-Esprit d'avoir commencé son sexennat en 1680, aussitôt après Jeanne de Sainte Croix qui a achevé son premier en 1679, et de le terminer en 1685, pour permettre à la même Jeanne de Sainte Croix de commencer son second sexennat en 1686. C'est donc bien en 1680, 1re année du gouvernement de Françoise de Saint-Esprit, que débutèrent les constructions du monastère des Urbanistes au « Champ aux Belles Femmes ». Et c'est en mars 1689 que les religieuses s'y transportèrent pour en prendre possession définitivement. Quelques mois plus tard, étant installées, elles firent la translation de leurs Sœurs décédées au Clos Morel dans le cimetière du nouveau couvent. Cette cérémonie eut lieu le 25 octobre 1689. Le récit en a été inséré dans le « Registre mortuaire » entre un acte nécrologique du 7 décembre 1688 et un autre du 3 décembre 1689[1]. Il vaut d'être reproduit ici en entier, à la fois comme la preuve de la situation matérielle des Urbanistes à cette époque, et comme le témoignage irrécusable de la pieuse sympathie dont elles furent l'objet de la part de la population :

1689 « *Récit de la translation des Corps enterrez au cimetiere du Bourg-Roger dans le nouveau cimetiere du Couven actuel* ».

« Le 25e octobre de l'an 1689 se fist la translation des corps » enterrez dans le chœur de nostre hospice un mardy jour

1. Ibid. *loc. cit.* entre le nº 28 et le nº 29.

» ouvrable, sept mois après l'entrée de nostre Comunaute en cette
» nouvelle maison. Monsieur Galaye nostre confesseur, avec
» monsieur de Bourboullier son assistant, aïant le matin à cinq
» heures et demie beni les Cloîtres avec les ceremonies ordinai-
» res, et ce depuis la porte conventuelle jusqu'au lavemain, le
» reste de la 3e et 4e ailes n'estant pas faits. Or les jours qui pre-
» cedèrent Celuy de la Ceremonie, l'on fist tres soigneusement
» fouiller les tombes du Chœur, afin de ramasser tous les osse-
» mens ; il y avoit 25 corps que l'on mit en huict châsses, obser-
» vant les rangs de religion autant qu'il fust possible. Dans ce
» nombre de 25 est compris Sœur Renée Sauton postulante a
» laquelle on donna le sainct habit a la mort, 2 sœurs novisses
» et 2 tourières, ce qui fait le nombre de cinq ; partant, il n'y
» avoit que 20 religieuses professes décédées depuis l'an 1633
» que l'establissement se comença jusqu'a cette presente anée
» 1689, ainsy qu'il se peut voir cy-dessus. Or le Ceremonie de
» cette translation se fist avec beaucoup d'ordre. Il n'y eut que
» la peine de se deffendre de tous ceux qui vouloient porter
» les châsses, car s'il eust esté besoin de deux ou trois cens person-
» nes, l'on n'aurait pas esté en peine de les trouver, bien que
» ce fust un jour de travail, et disoient par les rües : je m'en vais
» aider a porter les sainctes ; et ce ne fust possible a nos domesti-
» ques d'y aider tant la presse estoit grande ; ils estoient au
» moins 4 a chacune des châsses, et fallut mettre des gardes a
» la porte afin de conserver la closture lors de l'entrée. Les 3
» recteurs de Saint-Leonard, de Saint-Sulpisse et de Laignelet
» et 15 prestres des parens et amis de la maison allèrent quérir
» processionellement les Corps, faisant marcher devant les tou-
» rières, les novisses etc... ; touttes couvertes de napes blanches,
» (les châsses) furent posées en ordre sur des bans dans l'église
» où elles furent pendant le servisse qui fut célébré par monsieur
» le recteur de Laignelet, et à la fin furent aportées avec mesme
» ordre, accompagnées du clergé dans nos cloistres qui estoient
» parez de noir, tableaux, images etc... A l'entrée l'on fist son-
» ner nos trois cloches, celle de l'église, de Communauté et du
» tour, et après les cérémonies acoutumées, les châsses furent
» descendues en une grande fosse dans le cloistre du costé de
» l'église, qui comence a un pas loin de la petite porte du chœur,
» tirant vers celle de la sacristie. Pendant le diner, tous les pres-
» tres n'eurent pas d'autre entretien que sur la devotion de

» cette ceremonie, asseurant n'avoir jamais ressenti tant d'onc-
» tion ny de grâce, et plusieurs dirent avoir promis a Dieu ne
» jamais celebrer que ces stes âmes des deffunctes n'y partici-
» passent, non qu'elles en eussent besoin, mais afin de parti-
» ciper a leurs intercessions. »

D'après ce « Récit de la Translation... », il est permis de conclure que l'entrée définitive des Urbanistes dans leur nouveau couvent eut lieu vers la fin de mars 1689, puisque le transfert des corps eut lieu 7 mois après, le 25 octobre. Nous savons aussi qu'une importante partie de la maison restait inachevée, c'est-à-dire les 3me et 4me ailes (ailes nord et est). Aucune indication postérieure dans le « Registre mortuaire » ne permet de fixer l'époque où le monastère fut terminé.

Bien que l'hospice du Bourg-Roger n'eût plus aucune utilité pour celles qui l'avaient abandonné, elles le conservèrent encore longtemps. Elles ne s'en dessaisirent qu'en 1716 où, par acte passé le 23 avril, elles le vendirent aux Dames de la Retraite qui, demeurant au Château depuis 1712, désiraient avoir une maison à elles [1]. Cette maison existe encore rue de la Forêt; elle fait suite à l'ancien couvent des Récollets qui est devenu, à son tour, la « Maison des retraites ».

Pour terminer cet exposé de la situation matérielle des Urbanistes de Fougères il faut se rappeler que la Règle de cet Ordre suppose la possession de biens en commun. L'inventaire qui fut fait le 28 février 1790 en exécution de la loi du 2 novembre 1789, nous donne la liste des biens appartenant aux Urbanistes. C'étaient les 10 fermes de la Groignerie, de la Letterie, de la Fourairie, des Touches, de la Fumerais, de Lévaré, de la Butte du Parc, de la Guénoisière, de la Salle et du Champ aux Anglais, situées dans les paroisses de Romagné, Laignelet, Beaucé, Saint-Germain-en-Coglès, et au faubourg Roger à Fougères. De plus les Religieuses déclarèrent 6021 livres de rentes [2]. Ce n'était point l'opulente richesse !

***

1. Abbé Paul Paris-Jallobert. *Anciens Registres paroissiaux de Bretagne. Fougères.* Rennes 1899, p. 385.

2. Arch. dép. I.-et-V. 2 H 123. Liasse de pièces relatives aux Urbanistes de Fougères (titres de propriétés, rentes etc....) et 1. V. 27.

Les Récollets, établis à Fougères au Bourg-Roger quelques années avant les Urbanistes [1], se seraient, paraît-il, opposés à l'installation de ces dernières, pour ne pas subir de dommages dans les quêtes qu'ils faisaient dans la région [2]. Mais le prétexte n'était pas valable, puisque les religieuses, en vertu de leur Règle, possédaient des biens, ce qui les dispensait de la mendicité au moins périodique et habituelle. Quoi qu'il en soit de l'opposition faite par leurs proches voisins, la fondation eut lieu sans autre grave diffcultée. Elle fut approuvé par l'évêque du Mans qui dut autoriser la sortie des trois religieuses du couvent de Patience à Laval, désignées pour l'établissement de Fougères, et par l'évêque de Rennes qui les accepta sur son territoire [3].

Le roi Louis XIII lui-même donna à la nouvelle Communauté des Lettres d'amortissement pour ses acquisitions présentes et futures, en date du 10 juin 1636 [4].

Cette faveur royale avait été précédée, deux ans plus tôt, d'une bulle pontificale du pape Urbain VIII, sanctionnant de son autorité suprême la fondation des Urbanistes à Fougères [5]. Voici la teneur de ce document (29 novembre 1634) :

» Urbanus Papa VIII.

Ad perpetuam rei memoriam.

« Cum sicut nobis nuper exponi fecerunt dilecta in Christo filia Abbatissa » et moniales monasterii Sanctae Clarae, ejusdem Sanctae Clarae Ordinis » oppidi Fulgeriarum Rhedonensis diœcesis pro introducenda in praedicto » monasterio quod noviter fundatum est regulari disciplina, Venerabilis » frater episcopus Cenomanensis diœcesis, moniales ejusdem Ordinis in » primodictum monasterium miserit, dictaeque moniales missae hujus- » modi monasterii vivendi magno cum spirituali fructu stabilierunt. Prop- » terea Abbatissa et Moniales praedictae nobis humiliter supplicari fecerunt » ut super praemissis ut infra opportune providere de benignitate apostolica » dignaretur. Nos (precibus) abbatissae et monialium praedictarum quan- » tum cum Domino possumus annuere, illasque specialibus favoribus et » gratiis prosequi volentes et earum singulares personas a quibusvis excom- » municationibus, suspensionibus et interdictis aliisque ecclesiasticis sen- » tentiis, censuris et pœnis a jure vel ab homine quavis occasione vel causa

1. En 1607, d'après GUILLOTIN DE CORSON, *op. c.* et ANTOINE DE SÉRENT : *Essai de géographie des Établissements de l'Ordre de Saint François en Bretagne.* Paris 1910.
2. LE BOUTEILLER, *op. cit.* p. 144.
3. GUILLOTIN DE CORSON, *op. cit.*
4. MAUPILLÉ, *op. cit.* p. 281. GUILLOTIN DE CORSON, *op. cit.*
5. Je donne ce document d'après LE BOUTEILLER, *op. et loc. cit.*

» latis si quibus quomodolibet innodatae existent ad effectum praesentium
» dumtaxat consequendum litterarum absolventes et absolutas fore cen-
» sientes hujusmodi supplicationibus inclinati quod novum hujusmodi
» monasterium oppidi Fulgeriarum hujusmodi curae et juri subjectum
» venerabilis fratris episcopi Rhedonensis subjectum sit et esse debeat,
» apostolica auctoritate tenore praesentium statuimus et ordonavimus,
» decernentes irritum et inane quidquid secus super id a quaquequavis
» authoritate scienter vel ignorantes contigerit attentari, non obstantibus
» constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac ordinis cujus est, et
» juramento confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis
» statutis et consuetudinibus cœterisque contrariis quibuscumque.

» Datum Romae apud sanctum Petrum sub annulo piscatoris die vige-
» sima nona novembris anno Dñi 1634 pontificatus nostri a 12°.

» Sic signatum : M. A. Marardus — sigillatum. Pro copia collata cum
» originali, quod in secretario episcopatus Rhedonensis remansit, per me no-
» tarium apostolicum, ejusdem episcopatus secretarium, die duodecima Mar-
» tis anno Domini millesimo sexcentesimo trigesimo octavo. »

(Signature illisible).

Ainsi la fondation des Urbanistes à Fougères était sanctionnée par toutes les autorités dont elles relevaient, au temporel comme au spirituel. Un peu plus tard, il eût peut-être été trop tard. Du moins les États de Bretagne s'y fussent certainement opposés, comme on peut en juger par leur décision du 6 décembre 1638, rédigée dans les termes suivants :

« Dudit jour Lundy 6e Xbre 1638, deux heures après midy

. . . .

« Les gens des trois États du pays et duché de Bretagne assemblés par autorité du Roy en la ville de Nantes, délibérans sur ce qui leur a été remontré par M. de Kergomucan qui depuis quelques années il y a eu tant de maisons religieuses qui ont été bâties et établies en cette province, voire même en de petites villes et communautés, dont le pauvre peuple reçoit de très grandes incommodités qu'il serait très bien à propos d'y pourvoir, et supplier le Roy de déclarer par Lettres patentes qu'il ne se feroit à l'avenir aucun Etablissement de Religion en cette province sans le consentement desdits Etats ; Lesdits sieurs des Etats ont arrêté que MM. les Évêques de cette province seront priés ne vouloir cy après consentir l'Établissement nouveau d'aucuns Religieux et Religieuses en cette province, chacun en leur diocèze, sans grande connaissance de cause et nécessité et consentement des États... »[1]

1. Arch dép. I.-et-V. : c. 2653. *Registre des États de Bretagne*, p. 253

Cette restriction apportée par les États de Bretagne au développement des Ordres monastiques à partir de 1638, et d'ailleurs fondée sur des raisons très légitimes, n'empêche pas la même assemblée et les suivantes de continuer leurs largesses pécuniaires aux monastères et couvents situés en Bretagne. C'était alors l'usage que les États de Bretagne, à chacune de leurs sessions, allouassent une aumône ou un secours en argent aux communautés d'hommes et de femmes, mendiantes ou non. Les Clarisses Urbanistes de Fougères commencèrent de participer à la générosité périodique des États dès 1636, et il en fut ainsi vraisemblablement jusqu'à la Révolution. Pour la première fois, elles reçurent 91 livres 6 sols ; les États de 1638 ne leur concédèrent p'us que 50 livres. Il y avait ainsi un tarif minimum fixe, auquel on pouvait ajouter selon la demande motivée des intéressés [1].



Le régime ecclésiastique auquel furent soumises les Urbanistes de Fougères, nous est parfaitement indiqué par la bulle d'Urbain VIII que nous venons de lire. Elles sont entièrement sous a juridiction de l'évêque de Rennes. Et l'histoire du monastère vient confirmer pleinement cette jurisprudence. A chaque page de chacun des 2 registres de la communauté, celui des vêtures et professions et celui des décès, nous en trouvons la preuve écrite. L'évêque de Rennes nous apparaît ainsi comme le premier chef hiérarchique du monastère des « Cla'rettes » ou des « Saintes Claires » de Fougères. C'est lui qui nomme leurs directeurs et confesseurs successifs ; lui qu donne commission pour l'examen des postulantes et des novices avant leur prise d'habit et leur profession ; lui qui est nommé dans la formule de profession entre les saints et les saintes et la Mère Abbesse ; lui qui intervient directement en faveur d'une religieuse lui ayant demandé d'ajouter à ses vœux de religion celui de ne point passer un quart d'heure sans penser à Dieu. S'il fallait noter ici

ss. Ce décret ne resta pas lettre morte. Un autre *Registre des États* : c. 2657, nous montre que les États de Bretagne réunis en 1665 et 1669 donnèrent leur consentement à un établissement des Religieuses pénitentes du Tiers-Ordre de Saint François, province de Saint Yves.

1. IBIDEM : c. 2653, p. 155 et 328. Par ces Registres des États de Bretagne, nous connaissons toutes les sommes qui furent gracieusement allouées aux Réguliers sur le territoire breton, et notamment aux Cordeliers, Récollets, Capucins et Clarisses.

tous les noms des prêtres qui ont rempli « par commission de Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Evesque de Rennes » une des fonctions indiquées ci-dessus et en signaler toutes les occasions au monastère des Urbanistes, autant vaudrait éditer tout le registre des vêtures et professions. Tantôt les religieuses présentent ces ecclésiastiques sous les désignations de « nostre confesseur » ou « chapelain du monastère » ou « Directeur des Dames de Sainte Claire » ; tantôt sous celles de « Doïen de Billé », « recteur de Beaucé, Erbrée... », « Prieur de Rillé », « Prieur de Saint-Estienne », « Doïen des chapelains de Saint Léonard », « recteur de Saint Sulpice ». Parfois aussi ce sont des amis de la maison ou des parents invités à présider les cérémonies, la bénédiction du voile, la prise d'habit, la profession. Rien en tout cela de surprenant, puisque l'époque nous fournit de nombreux exemples de la juridiction épiscopale sur des maisons religieuses d'ordre à vœux solennels, à côté d'autres exemples, fort nombreux aussi, de monastères de Sainte Claire soit Colettines, soit Urbanistes, sous la dépendance de l'Ordre des Frères-Mineurs.

N'y a-t-il pas cependant une anomalie dans le cas des Clarisses de Fougères ? Elles ont à leur porte l'hospice et la chapelle Saint-Gorgon, pied-à-terre des Cordeliers de Landéan dans la forêt de Fougères [1], quand leurs affaires les appellent ou les retiennent à la ville ; ils n'y sont, il est vrai, que depuis 1683 [2], soit cinquante ans après le premier établissement des Urbanistes à Bon-Abry, mais 6 ans avant leur installation définitive au « Champ aux Belles Femmes » ; et le petit logement des Cordeliers est presque attenant à l'imposant monastère des Dames de Sainte Claire. On peut supposer que les Pères, même sollicités, n'aient pu accepter une telle charge qui leur eût imposé un personnel à demeure fixe dans leur hospice de Saint-Gorgon où ils n'apparaissaient que rarement en dehors du grand jour du pèlerinage alors si populaire, le 9 septembre [3]. Mais où l'anomalie est évidente, c'est en ce que les Récollets ont un couvent bien en face des Urbanistes ; sa fondation remonte à l'année

1. Les Cordeliers de la Province de Touraine s'établirent dans la Forêt de Fougères, territoire de Landéan, en 1440. cfr. GUILLOTIN DE CORSON. *op. cit.* et MAUPILLÉ, *op. cit.* tome III, p. 167.

2. GUILLOTIN DE CORSON, *op. cit.*

3. RENÉ DE LAIGUE : *De Saint Cogo à Saint Gorgon*, dans le « *Nouvelliste de Bretagne* » 27 juin 1921.

1607, 26 ans avant l'arrivée des religieuses ; et que celles-ci soient à Bon-Abry ou au Clos Morel, ou au Champ aux Belles Femmes, elles ne cessent point d'être dans le voisinage quasi-immédiat des Récollets. Or, ni les Cordeliers, ni les Récollets ne sont mêlés en quoi que ce soit aux affaires des Urbanistes. Leurs signatures, au bas des actes de vêtures et de professions, ne paraissent qu'à intervalles éloignés et très irréguliers, et sans aucune désignation, ce qui laisse supposer que c'est seulement à titre d'invités. Dans une seule circonstance les Récollets interviennent officiellement. On les a priés d'examiner la vocation de la Sœur Esther Gaalon de Sainte Thérèse, fait d'ailleurs unique dans les annales de la communauté. Les Récollets désignés sont le P. Denis Pays, gardien, et le P. Gabriel Martin ; après examen de l'affaire, ils signent le court libellé suivant : « Nous soussignez declarons avoir examiné la vocation de Sœur Esther de Sainte Thérèse, et trouvons qu'elle est bonne et libre, en attestation de quoy nous signons le present acte ce 5 novembre 1683. » M. Gallaye, confesseur de la maison, ajoute sa signature à la leur [1].

Mais, à examiner de plus près cette question de fait de la juridiction absolue de l'évêque de Rennes sur le monastère des Urbanistes de Fougères, on s'aperçoit que l'anomalie n'est qu'apparente et s'explique aisément. C'est que la fondation s'est faite par suite de pourparlers entre la famille de la Tendraye et les Clarisses de Laval. Les Cordeliers de la grande province de Touraine, dont le futur couvent des Dames de Sainte Claire à Fougères aurait pu dépendre, n'ont point été mêlés à ces pourparlers, car ils n'ont aucune juridiction sur les sœurs de Laval qui relèvent de l'évêque du Mans, et c'est celui-ci qui donne au monastère de Patience l'autorisation de faire une fondation à Fougères au diocèse de Rennes. Ceci montre clairement pourquoi les Cordeliers de Fougères (Landéan) n'ont point été intéressés à se pourvoir d'une juridiction quelconque sur le nouveau monastère [2]. Quant aux Récollets, en cette première moitié du XVIIe siècle, ils sont encore généralement

1. ARCH. DÉP. I.-ET É. 2 H 123. *Registre des Vêtures et Professions* n° 44.

2. Une autre raison assez vraisemblable pour laquelle les *Cordeliers de Landéan, province de Touraine*, ne se sentaient pas qualifiés pour réclamer une juridiction quelconque sur les Urbanistes de Fougères, c'est que celles-ci venaient de Laval où il y avait bien un couvent de Cordeliers, *mais de la Province de Touraine-pictavienne*.

hostiles au gouvernement des maisons de l'autre sexe. C'est l'un des grands principes de cette dernière réforme franciscaine, comme il le fut jadis, bien qu'à un degré moindre, de la réforme des Observants. Ils le sacrifieront plus tard, quand le temps normal de toute grande ferveur collective sera passé ; ils ne le sacrifieront pas au point de n'éprouver aucune répugnance à s'occuper du soin spirituel des religieuses, et ce ministère restera pour eux une exception, sauf dans les contrées où l'influence du célèbre P. Marchant se sera fait sentir [1]. D'ailleurs, quand même ils le voudraient, ils trouveront la place prise par les Cordeliers ou par les évêques. En ce qui concerne les Urbanistes de Fougères, il était donc tout naturel que, n'étant point disposés au début à être leurs directeurs, ils n'aient pas songé plus tard à revendiquer cette charge que détenait l'évêque de Rennes, par délégation pontificale.

Voici donc, à titre de simple mémoire, la courte liste des Cordeliers et Récollets dont les noms se trouvent en quelques rares endroits du « Registre des vêtures et professions » des Urbanistes de Fougères.

Les premiers qui y sont inscrits sont les deux Récollets, Denys Pays et Gabriel Martin que nous avons vus plus haut : 5 novembre 1683. Puis viennent : le 30 septembre 1721, le P. Alexandre, gardien des Récollets, pour la profession de la sœur Jeanne Godin, dite Madeleine de Saint Jérôme ; le 21 juillet 1730 le P. Maunoir, cordelier, pour la profession de Sœur Jeanne Rouland de Sainte Agathe ; le 26 juillet 1755, le P. Albert Duvivier, gardien des Récollets, à la profession de Sœur Jeanne Royer de la Nativité ; le 3 janvier 1764, les PP. Norbert Roy, gardien des Récollets, et Roch Gougeon, prédicateur récollet, à la profession de Sœur Marie de Morand dite Julienne de l'Annonciation ; le 25 janvier 1768 le P. Boniface Hervé, gardien des Récollets, pour la profession de Sœur Jeanne-Catherine de Morand dite de Saint Joachim ; le 28 avril 1768, le P. Antonin Allon, vicaire des Récollets, pour la profession de Sœur Anne Deshais de Saint Félix ; le 16 juin 1769, le P. Basile Courtin, gardien des Récollets, à la profession de Sœur Jeanne Treval de Saint Bernardin ; le 2 janvier 1771, à la profession de Sœur

1. Holzapfel : *Manuale Historiae* O. F. M. p. 587 ss. — Friburgi Brisgoviae 1909. — Cfr. Fr. Fr. tome VII, 1924, pp. 165, 171.

Blanche Binel de Sainte Élizabeth, le P. Le Remeur, gardien des Cordeliers, celui-là même qui devait périr dans les noyades de Nantes à la fin de 1793 [1] ; le 6 février 1773, à la profession de Sœur Marie-Louise Le Breton de Sainte Madeleine, le P. Boniface Hervé, vicaire des Récollets ; enfin le 2 août 1778, à la profession de Sœur Julienne Doinelière de Saint André, les PP. Sauveur Baudoin, gardien des Récollets, et Vincent Lainé, prêtre récollet.

Pour les 159 années de présence à Fougères des Clarisses Urbanistes, ce total de 14 signatures franciscaines au bas des procès-verbaux des professions est bien modeste !



***

Nous appuyant sur les mêmes documents que précédemment, il nous est relativement facile de pénétrer *le gouvernement intérieur* de la Communauté des Urbanistes de Fougères.

A la tête, nous trouvons l'abbesse. Il y en a eu 22 depuis la fondation en 1633 jusqu'à la dispersion en 1792. Parmi les 3 fondatrices venues de Laval, que nous connaissons déjà, 2 ont occupé cette charge : Anne de la Croix et Élizabeth d'Andigné, leur compagne Claude de la Rédemption ayant rempli l'office de vicaire jusqu'à sa mort en 1639.

La première abbesse, Anne de la Croix, n'est restée à Fougères que 3 ans. Aussitôt son triennat fini, elle retourne à Laval où elle meurt en 1644, après avoir gouverné le monastère de Patience. Le « Registre mortuaire » des Urbanistes de Fougères lui a consacré, comme il convenait, un article nécrologique qui relate son zèle pour le nouvel établissement, et ses vertus particulières : la candeur, la douceur et l'austérité. Il en fait autant pour la deuxième abbesse, Élizabeth d'Andigné, restée en charge 5 ans, retournée à Laval en 1641, décédée en 1676, après y avoir été encore 6 ans supérieure, puis vicaire, et dont on loue le courage pour l'augmentation de la maison de Fougères, une grande charité pour les malades, un prudent conseil et le discernement des esprits. Or, quand, en 1641, Élisabeth rentre à son monastère d'origine, il n'y a aucune religieuse, parmi celles de Fougères, qui soit dans les conditions canoniques de lui succéder. Pour être abbesse, il faut avoir 40 ans d'âge et 8 de profession ; au cas

1. Lallié : *Les Noyades de Nantes*, Nantes, 1879, p. 164.

où ces qualités ne se rencontrent pas dans le couvent qui doit élire une supérieure, il faut faire appel à un autre monastère du même Ordre ; si, là encore, on ne trouve aucun sujet réalisant les conditions voulues, le couvent intéressé pourra choisir parmi ses membres une religieuse ayant 30 ans révolus et 5 de profession. Ainsi en avait-il été décrété au Concile de Trente [1] ; et ses lois, malgré la volonté contraire des rois de France, avaient enfin été promulguées dans tous les diocèses de ce pays, par décision de l'Assemblée du Clergé de 1615. C'est pourquoi, en 1641, le monastère de Fougères se trouva dans le cas de les appliquer. Ses religieuses étaient encore des jeunes filles, leur âge s'échelonnant entre 21 et 27 ans, et toutes n'ayant que 4 années de profession au plus ; une seule exceptée, Sœur Jacquine Roumier qui avait alors 42 ans, mais seulement 4 de profession, et dont, au surplus, le « Registre mortuaire » signale l'inaptitude aux affaires et au commandement. Dans ces conjonctures, on dut chercher ailleurs une supérieure. Ce n'est point à Laval qu'on la demanda, mais à Argentan, au monastère fondé jadis par la Bienheureuse Marguerite de Lorraine. Argentan envoya à Fougères la Mère Renée (du Hardas) du Saint-Esprit, et lui adjoignit la Sœur Catherine (Cusson) des Anges pour lui servir de vicaire, car Claude (Vahaye) de la Rédemption, morte en cette dernière charge en 1639 n'avait point encore été remplacée, toutes les fonctions essentielles du monastère ayant été cumulées depuis lors par l'abbesse Élisabeth du Saint-Sacrement. Renée du Hardas demeura 8 ans à la tête du couvent de Fougères en 1652 [2]. Son assez long stage avait permis aux pre-

1. *Conc. Trid.* sessio XXV, cap. VII.

2. M. le Chanoine Guérin, auteur de la si intéressante Vie de *La Bienheureuse Marguerite de Lorraine*, Paris 1921, m'a communiqué plusieurs précieux renseignements sur Renée du Hardas, dont je tiens à le remercier ici.

Renée du Hardas était fille de Thomas du Hardas et de Louise de Couterne, seigneurs du manoir de Linthe à Saint Léonard des Bois (actuellement département de la Mayenne). Elle entra en 1609 au monastère des Clarisses d'Argentan où l'une de ses sœurs fut aussi religieuse. A une certaine époque, au témoignage du dominicain Marin Prouverre, du couvent d'Argentan (1624), les prières des deux sœurs sur le tombeau de Marguerite de Lorraine, obtinrent la guérison de leurs parents. Deux de leurs tantes étaient à la même époque, religieuses au couvent des Clarisses Colettines d'Alençon ; toutes deux furent abbesses de ce monastère : Anne du Hardas mourut en 1634, et Rose du Hardas en 1635.

Renée du Hardas fut abbesse du monastère d'Argentan pendant trois

mières professes de Fougères de dépasser les 30 ans strictement requis pour être éligibles, et même d'avoir 12 ans de profession, ce qui était plus que suffisant. La jeune communauté n'eut désormais plus à demander du renfort à l'extérieur. Ses premiers suffrages ne portèrent sur la Mère Claire (Renée des Prez) de Saint Jean que nous avons vue entrer « en cette maison avec les mères fondatrices » le 22 novembre 1633. Bien que devenue infirme au cours de sa charge, elle ne cessa de donner l'exemple de la fidélité aux observances régulières ; par ses connaissances diverses elle se rendit très utile à ses sœurs et par là-même au bien-être de la communauté. « Elle a laissé à la maison, dit son article nécrologique, toutes sortes de bons principes tant de la vertu que pour l'utilité de la maison, ayant donné les sciences du créon (crayon, dessin) du gros point et de la brodure (broderie) sur le satin, avec toute autre chose, comme le plain-champ (sic) et ce qu'on scait de la musique, que deffuncte madame sa mère lui avoit fait apprendre ». Au bout de 3 ans, l'élection lui donna comme successeur la Mère Renée (Le Jeune) de Saint François. Celle-ci porte le titre de « fondatrice », de même que les 3 religieuses venues de Laval. Et c'est à juste raison, puisque, fille de M. et Mme de la Tendraye, fondateurs temporels du monastère, elle fut aussi la première qui soit entrée en vue de sa fondation projetée à Fougères. De Laval elle vint donc au nouveau couvent dont elle était déjà officiellement postulante ; mais elle dut attendre que la situation, d'abord précaire puis mieux assurée de la communauté naissante, permît de procéder régulièrement aux prises d'habit et aux professions. Ce n'est qu'en 1636 que les cérémonies de la prise d'habit eurent lieu pour la première fois. Le 7 juillet Renée Le Jeune, avec sa jeune sœur Thomasse, revêtait le costume des Urbanistes, et toutes deux le 16 juillet 1637 prononçaient leurs vœux religieux. Il est assez curieux que le « Registre des vêtures et professions », qui a enregistré la prise d'habit et l'émission des vœux de Thomasse Le Jeune, ne l'ait point fait pour sa sœur ; et c'est le seul acte

---

ans, entre 1630 et 1640. Elle vint à Fougères en 1641, y resta jusqu'en 1649, où elle rentra à Argentan pour y mourir en 1652.

cfr : ARCHIVES DE L'ORNE, H. 4195 Reg. 259. p. 285. — MARIN PROUVERRE O. P. : *Histoire ecclésiastique du diocèse de Sais*. 1624. — ABBÉ LAURENT : *Notice historique sur l'abbaye royale de Sainte Claire d'Argentan*. Argentan 1857, p. 250 et 350. — CHANOINE BLIN : *Fleurs de sainteté du diocèze de Séez*. tome II, au 11 juin.

qui nous manque dans ce registre parfaitement tenu et encore en excellent état. Renée le Jeune eût dû être la première inscrite, avant sa sœur par conséquent, qui cependant occupe le premier rang.

Heureusement le « Registre mortuaire » n'a pas oublié Renée le Jeune, et c'est de lui que nous tenons les renseignements précieux sur cette postulante, qui se voua aux Urbanistes pour remplacer sa sœur aînée moins courageuse, fut la première professe du monastère de Fougères, et mérita en 1653 d'être choisie par ses sœurs pour la cinquième abbesse de la maison. Sévèrement formée à l'obéissance par Élizabeth d'Andigné, maîtresse des novices en même temps qu'abbesse, Renée le Jeune occupa successivement les principales fonctions dans la communauté : dépositaire et portière 8 ans, audiencière (assistante) de l'abbesse 6 ans, 9 ans vicaire et 3 ans abbesse. Au temps d'une épidémie de dyssenterie dont elle fut elle-même atteinte, elle se montra la plus dévouée des infirmières ; elle devait mourir de cette maladie. Au surplus, bien qu'élevée en dignité, elle tint à donner l'exemple des travaux les plus humbles, comme balayer, sarcler, fumer le jardin, et continua « ces susdites vertus jusques a la fin de ses jours qu'elle a terminez en nous laissant le conseil de faire pendant la vie ce que nous souhaiterions avoir fait à la mort ; ne l'oublions jamais et prions pour elle ».

A l'expiration de son triennat d'abbesse, elle fut remplacée par la Mère Françoise de la Lande de Sainte Marie (1655-1658). Comme on en peut juger dès maintenant, l'élection de la supérieure a lieu tous les trois ans ; et cette règle, depuis la Mère Claire des Prez de Saint Jean jusqu'à la Révolution, a été observée avec une impressionnante régularité. Dans la plupart des cas, la même abbesse est réélue pour un second triennat immédiatement après le premier ; et parfois, mais après un intervalle de 3 ou de 6 ans, pour un troisième et même un quatrième triennats ; enfin, mais plus rarement et après un nouvel intervalle, pour un cinquième, puis un sixième triennats. Deux abbesses ont ainsi fait 18 ans en trois périodes de 6 ans ; trois autres ont été supérieures 12 ans ; deux 9 ans ; les autres tantôt 6, tantôt 3 ans ; une est décédée au commencement de son troisième « trian » ; enfin la dernière n'a été que deux ans abbesse, par suite de la suppression du monastère par la Révolution. Françoise de Sainte Marie fut d'abord 3 ans en charge, et, après un intervalle de 9 ans, elle fut de nouveau élue pour un deuxième triennat, et

enfin confirmée pour un troisième. A la première fois, il semble qu'elle ait usé d'une sévérité exagérée. Ensuite «l'expérience de l'âge aïant muri son esprit et amorti le feu de jeunesse qui l'avoit rendüe trop rigoureuse en son premier trian, elle s'y metamorphosa si a l'entier qu'on la luy aimait autant qu'on la luy avoir apprehendée » ; ce qui ne l'empêcha pas de maintenir énergiquement les intérêts de la maison, « sa passience et son courage y étant invincible, ce qu'elle a confirmé mesme au préjudice, satisfaction et honneur d'un sien grand'oncle, nostre confesseur, qui se laissa mal persuader contre le repos de la communauté, et pour nous y rétablir elle fut une des premières à procurer son éloignement. » Je me contente de signaler les 3 abbesses qui succédèrent à Françoise de Sainte Marie et n'ont laissé aucune trace précise de leur gouvernement, sinon l'exemple de leurs vertus : Perrine Pacé de Sainte Cécile (1658-1664), Thérèse de Choit de Jésus (1665-1667) et Jeanne Brel de Sainte Croix (1674-1679 ; 1686-1691). Je ne m'arrêterai pas davantage à Françoise le Bêchu du Saint Esprit, ayant dit plus haut qu'elle inaugura les constructions du monastère définitif dans la première année de son gouvernement (1680-1685) ; quand elle fut près de sa fin « elle dit aux religieuses qui la veillaient que si elle eût pu, elle eut voulu chanter en expirant un Laudate Dnum de joie de mourir pour obéir à Dieu. » Puis vient la Mère Judith du Bois de Saint Louis, qui, jeune religieuse, « s'appliqua à refondre son naturel vif et dissipé, mais avec tant de force et d'assiduité qu'elle devint en peu une fille d'oraison et mortification ; elle traitait son corps comme une beste et se rendit comme l'asne de la maison pour touttes les actions pénibles et humbles. » Élue 4 fois supérieure (1692-1697 ; 1703-1709), elle décéda en 1714. Dans l'intervalle des deux sexennats de Judith de Saint Louis s'intercalle la Mère Julienne le Bêchu de Sainte Claire, sœur de Françoise du Saint-Esprit. Nous trouvons ensuite Renée-Françoise Mancel de Saint Benoît, 12 ans abbesse, avec un intervalle de 3 ans, occupés par Perrine Sauvaget de Saint Jean (1709-1723). Puis Jeanne Brégel de Jésus, en charge de 1724 à 1729. Les 36 années qui suivent ne connaissent que deux abbesses ; elles se passent la fonction de 6 en 6 ans et chacune gouverne le monastère pendant 18 ans (1729-1766). Ce sont les Mères Jeanne Chesnot de Saint Joachim et Olive Coutard de Saint Bonaventure. Rien ne signale leur long passage à la tête

de la communauté de Fougères. Le « Registre mortuaire » fait leur éloge en termes amphigouriques, comme le XVIIIe siècle les aima ; il en est de ces deux abbesses comme des autres religieuses du monastère : elles ont eu « leur vertu particulière » ; mais l'on s'arrange si bien à faire rentrer dans cette vertu particulière toutes les autres vertus, qu'en fin de compte elles ont eu toutes les vertus à un même éminent degré.

La dernière abbesse dont il est question dans le même « Registre mortuaire » est Félix Blanchouin de la Visitation, qui, ayant accompli un premier sexennat (1767-1772), fut réélue en 1778 et décéda l'année suivante. Elle est la seule qui soit morte en charge. Après elle, viennent Anne le Coq de Saint Joseph, 9 ans abbesse (1772-1778 et 1779-1782) ; Louise Jamain de Sainte Catherine qui le fut 3 ans (1782-1784) ; Michelle Binel des Séraphins qui, pendant son sexennat (1785-1790), reçut les six dernières novices à la profession. Elle était encore abbesse au moment où éclata la grande Révolution, son temps achevé, elle céda la place à la Mère Marie-Louise Le Breton de Sainte Madeleine, qui eut la douleur d'apposer sa signature au bas de l'inventaire des biens au monastère le 28 février 1790, et de clore ainsi, par cette ultime manifestation de vie, l'existence du couvent des Urbanistes de Fougères. Toutefois, même après la dispersion des Religieuses en 1792, il semble qu'elle ait conservé une certaine autorité sur ses sœurs, tant que dura l'illusion d'une restauration.

Si maintenant nous passons en revue les charges subalternes chez les religieuses de ce monastère, nous découvrons, immédiatement après l'abbesse, la mère vicaire, puis « l'audiencière » ou assistante, la « dépositaire », la « dépensière » ou économe, les « discrettes » ou conseillères, la « sacriste », la maîtresse des novices, l'infirmière, les 1re et 2e portières, la maîtresse de chant. Il y a peu de choses à dire sur chacune de ces fonctions. Je relèverai seulement les particularités les plus dignes d'intérêt d'après le « Registre mortuaire ».

Voici, par exemple, la Mère Jeanne Vahaye de Sainte Agnès († 1679) qui fut, presque toute sa vie religieuse, « maîtraisse du chœur qu'elle a soutenu par son plain champ (sic) qu'elle savait en perfection et par sa bonne voix. »

Puis la Mère Gillette Le Maignen de Sainte Anne († 1693) qui fut « sacriste plusieurs trians » ; « comme elle étoit adrette

de la main, elle a fait presque toutes les broderies des ornements de l'église, devants d'autel, chasubles, voiles, bourses ».

Voici encore la Mère Marie Dugué de l'Assomption († 1706), dépensière pendant 6 ans, laquelle « aïant obtenu de Dieu un grand don de sa saincte presance, se voïant d'un tempérament agissant et dans l'embarras de l'office de dépensière où elle fut mise à 27 ans, elle appréhenda de se dissiper et perdre l'habitude de cette divine presance, tellement qu'elle fit vœu de ne point passer un quart d'heure sans penser a Dieu, et a l'intention de s'obliger et afin de le pouvoir faire, elle en demanda permission à Monseigneur de la Vieuville, évesque de Rennes, qui le lui permit et confirma ce vœu qu'elle a depuis tousjours ratifié chaque jour avec les vœux de profession ».

La Mère Renée Gaudiche de Sainte Élizabeth († 1709) se comporta, dit naïvement son article nécrologique, « avec tant de recollection et de silence dans ses obédiences qu'on ne l'a pas vüe dissipée, quoiqu'elle ait été 23 ans portière, 3 ans dépositaire et 3 ans vicaire ».

Voici, plus loin, la Mère Marie Dugué de Sainte Gertrude († 1721), très habile dans le dessin, « à qui l'on doit toutes les images et peintures de la maison. » Puis la Mère Françoise Jardin de l'Incarnation († 1724), dépositaire pendant 18 ans, et, à ce titre, « fort admirée des advocats ». N'oublions pas la Mère Claude du Bois Berranger de Sainte Agnès, († 1724), qui fut « excitatrice de la communauté pendant 30 ans » et qui, afin de réveiller ponctuellement ses sœurs, « se tenoit éveillée, dans les premières années, pour écouter l'horloge ».

Plus tard, nous rencontrons la Mère Jeanne Brégel de Sainte Élisabeth († 1758), sacriste, douée d'une voix remarquable ; cette religieuse « imprima aussi les chants de l'église ». Puis la Mère Suzanne Chupin de Saint Dominique († 1781) qui, par sa belle voix, rendit de grands services pour le chant. Enfin la Mère Hélène Baston de Sainte Croix († 1781), également bien douée pour le chant.

***

Plus encore que le gouvernement intérieur du monastère dont nous venons de découvrir les rouages essentiels dans la longue liste de ses abbesses et un hâtif coup d'œil sur les officières subalternes, *la vie intime* des religieuses va nous offrir

des renseignements précieux sur le fonctionnement de la vie régulière chez les Urbanistes de Fougères et nous livrer les secrets de tout ce qui constitue l'histoire intérieure d'un couvent : recrutement, noviciat, profession, formation, exemples de vertu, dévotions en usage, réception des sacrements.

Donnons d'abord quelques explications sur les deux documents dont nous nous sommes servis dans tout ce travail.

Le Registre des vêtures et professions ne contient en réalité que les noms des religieuses ayant prononcé leurs vœux ; seulement chaque certificat de profession est précédé d'un certificat de vêture ; les deux forment un tout en deux parties intimement liées l'une à l'autre. Il s'ensuit que nous ignorons le chiffre exact des entrées et des prises d'habit des jeunes filles qui, pour une raison ou une autre, ont quitté le monastère avant leur profession ; à moins d'admettre que toutes aient persévéré après leur entrée.

Le « Registre mortuaire » au contraire, renferme, jusqu'en 1784, les noms de toutes les personnes décédées depuis la fondation, soit postulantes, soit novices, soit tourières, soit religieuses de l'intérieur, choristes et converses. Pour l'époque qui va de 1784 à la Révolution, un second registre a dû exister ; il est introuvable aujourd'hui ; mais il est aisé d'y suppléer à l'aide des Registres paroissiaux de Fougères où sont consignés les décès survenus parmi les Urbanistes pendant cette période.

Un premier regard sur le Registre des vêtures et professions nous apprend que les Urbanistes se sont recrutées principalement parmi les jeunes personnes de la noblesse de Fougères et des environs. 144 ont fait profession de la Règle de Sainte Claire, modifiée successivement par les Papes Urbain VIII et Léon X. C'est l'occasion de donner ici un exemplaire du double certificat de vêture et de profession, tel qu'on le lit dans le registre, et renouvelé pour chaque religieuse.

Je prends le premier de tous, celui de Thomasse le Jeune de la Tendraye, troisième fille des fondateurs du couvent, et sœur de Renée, l'abbesse.

« L'an mil six-cent trent et trois le Vingt et sixieme du mois » de decembre entra en ceste maison Sœur Thomasse Le Jeune, » fille de monsieur de la tenderaie nostre fondateur, aagée de » treze a quatorze aans pour estre postulante, et passa deux a » trois ans dans son abit seculier attandant de jour a autre le

» parfait establissement de ce monastere, ce qu'estant assuré » elle fut acceptée de la Communauté santent (s'entend :c'est » à-dire) des trois mères fondatrices à la reception du saint habit » au chapitre qui fut tenu exprès le neufieme du mois de juin » et en suitte examinée de misire René Le Marchant, doien de » billé, par commission de monseigneur l'Illustrissime et Reve- » randissime evesque de Rennes, et reseut le saint habit le sep- » tieme jour de juillet de l'an mil six (cent) trente et six en pre- » sance du dict monsieur le doien de billé et par les mains de » laVenerande mere abbesse de ce monastere et aultres meres » religieuses de ceste maison de Sainte Claire de Foulgeres, com- » mançent son année de probation le jour de sa reception a » l'ordre, et a esté appelée regulierement Sœur Angélique de » Saint Bernardin : l'onzieme mois de son novitiat elle a demandé » les suffrages des mères, le chapitre tenant exprais a cet esfect, » auquel elle a esté acceptée et en suitte examinée par mon- » sieur le doien susnommé aïant commission expresse de Mon- » seigneur de Rennes de la recevoir a profession : le saizieme » jour du mois de juillet dans l'an mil six cent trente et sept » elle a rendu ses vœux a dieu entre les mains de la reverande » mere elizabet dandigné dicte du Saint Sacrement, abbesse » de ce monastere, et presences de ceste maison, et l'a signée en » la forme qui suict : Au nom du père et du fils et du S. esprit » amen. Je sœur angélique de Saint Bernardin voüe et pro- » mets a dieu, a la glorieuse vierge Marie, a nostre seraphi- » que père Saint françois, a nostre bien heureuse mère Ste Clere, » a tous sts et stes, a monseigneur l'illustrissime et reveran- » dissime evesque de Rennes, et a vous mère abbesse, tous les » jours de la vie estre obéisante a nostre St pere le pape » et ses successeurs entrans canoniquement et vivre en obe- » dience et pauvreté sans propre et en chasteté et perpétuelle » closture, et observer la règle de Ste Clere, confirmée première- » ment par Innocent pape, et selon les declarations et modi- » fications L'une appres L'autre faictes successivement par » Urbain, Eugène et Léon papes, moyennant la grâce de nostre » seigneur et de sa glorieuse mere.

(signé) Sœur Thomasse le Jeune dicte Sœur Angélique de Saint Bernardin [1].

1. Quant au cérémonial de la profession usité à Fougères, voici quelques indications tirées de « *Vie et Révélations de la Sœur de la Nativité...* » dont

Le formulaire de la profession qu'on vient de lire n'a jamais changé tandis que celui du procès-verbal qui précède a subi quelques modifications. Ce fut en 1738. Il n'y avait pas eu de profession depuis 1733, et l'on sait qu'à cette époque de la Régence du duc d'Orléans et du règne de Louis XV une législation tracassière, appuyée sur des motifs manifestement exagérés sinon inexacts, s'était abattue, en des décrets souvent renouvelés, sur les ordres religieux d'hommes et de femmes. On prend prétexte de tout pour ralentir le recrutement des vocations, avec l'arrière-pensée de le tarir complètement le jour où, trop affaibli, il n'y aura plus d'espoir ou de crainte de le voir se relever.

Ceux qui font partie de ces commissions mi-laïques, mi-ecclésiastiques, chargées de la réforme des monastères, protestent de leur vif attachement aux intérêts sacrés de la Religion et de l'État. N'est-il pas préférable et plus humain de réunir plusieurs petits monastères qui, isolés, ont de la peine à vivre ? N'est-ce pas sage de les y contraindre, au besoin, en les menaçant d'extinction ? Et à quoi servent à l'humanité ces religieuses contemplatives ? Pourquoi ne se rendraient-elles pas utiles à la société dont elles vivent, en prenant la charge d'hôpitaux et d'écoles ? Et si elles jettent les hauts cris, se référant à leur Règle, à leur fondation plusieurs fois séculaire, tous motifs qui ne valent plus rien au siècle de la philanthropie, on leur interdira de recevoir des novices. Au reste, n'y a-t-il pas trop de religieuses ? Ne vaut-il pas mieux qu'il y en ait moins et qu'elles soient irréprochables ? Il y en a peut-être qui sont entrées en religion sans vocation sérieuse, poussées au couvent

---

il sera question plus loin. Cette Sœur dit, en effet (tome III, 3e édition, p. 108 et ss.) au sujet de sa profession :

« Pendant, que suivant le cérémonial de la profession, les mères me conduisaient du bas du chœur en haut, pour y recevoir le voile, la couronne d'épines, et pour y prononcer mes vœux solennels, je vis devant moi un spectre etc... »

Elle ajoute : « En montant le chœur, le cérémonial prescrit trois génuflexions, à chacune desquelles le chœur chante des paroles qui commencent par *Suscipe*..., et dont le sens, que j'avais bien appris, est à peu près : « Recevez, Seigneur, le dévouement et la consécration de votre créature, et ne permettez pas que je sois confondue, parce que c'est en vous seul que j'ai mis tout mon espoir. » Je les prononçai donc trois fois dans la sincérité de mon cœur... et trois fois j'en retirai une force intérieure que je sentais aller toujours en augmentant... « Je me précipitai aux genoux et aux pieds de Madame l'Abbesse, pour lui promettre obéissance comme à Jésus-Christ lui-même... »

par leur famille ou attirées par les religieuses, et qui, plus tard, prononcent leurs vœux sans connaître suffisamment à quoi ils les obligent ?

Vraiment elles se donnent un beau rôle, ces commissions réformatrices de l'État religieux ! Il fallait pourtant se soumettre à leurs exigences, sous peine de plus grands maux. C'est pourquoi dans le procès-verbal de profession des Urbanistes de Fougères à partir de 1738, l'on inscrit les réponses des futures professes aux trois questions suivantes : 1° si la religieuse est suffisamment instruite ; 2° si elle est entrée en religion pour raisons de famille ; 3° si elle a été sollicitée par les religieuses de Sainte Claire [1]. Si les réponses témoignent que l'intéressée est entrée de son plein gré, sans autre raison que celle de servir Dieu, et avec la connaissance de ses futurs engagements, alors seulement elle est admise à la profession. Qu'il y ait eu à cette époque de véritables abus dans les monastères, et qu'une réforme s'imposât, cela n'est pas douteux. Mais était-ce bien à ces « philosophes » que revenait le soin de réformer les autres, et n'eût-il pas mieux valu se contenter de solliciter l'Église seule d'accomplir cette mission ?

Voyons maintenant comment on procédait pour la réception des postulantes, leur prise d'habit et leur profession.

Conformément au Concile de Trente [2], les jeunes filles sont reçues à l'habit religieux après leur douzième année accomplie, mais pas avant ; elles ne peuvent faire profession qu'à seize ans révolus et après une année complète de noviciat ; il arrive donc qu'une jeune fille prenant l'habit à treize ans ne commence son année de probation qu'à quinze ans, afin de pouvoir émettre ses vœux à seize ans. Cette réglementation a été strictement suivie chez les Urbanistes de Fougères. Leur registre de professions renferme plusieurs noms de jeunes filles entrées à treize ans, reçues à l'habit la même année, restant ainsi deux ans « petite novice », puis commençant leur année de probation canonique à 15 ans, et enfin faisant profession au temps prévu. Je relève un cas exceptionnel, celui de deux sœurs, entrées le même jour, l'une ayant 12 ans, l'autre 11 seulement, mais elles restent postulantes quatre ans, au terme desquels elles pren-

1. Il faut d'ailleurs reconnaître que ce questionnaire était conforme aux prescriptions du *Concile de Trente :* sessio XXX, cap. XVII.

2. Conc. Trid. sessio XXV, cap. XV et XVII.

nent l'habit. Ces entrées en religion à un âge si precoce se constatent dans les premières années du monastère ; plus on avance vers la Révolution, plus l'âge de réception devient tardif ; l'on sait d'ailleurs que Louis XV, en mars 1768, sans attendre les résultats de la trop fameuse commission des Réguliers instituée par lui, interdit l'émission des vœux avant vingt et un ans pour les hommes, dix-huit pour les femmes.

La cérémonie de prise d'habit chez les Urbanistes est précédée d'un examen passé devant un commissaire délégué de l'évêque de Rennes. Puis au onzième mois de noviciat, nouvel examen dans les mêmes conditions, et d'après la prescription du Concile de Trente [1]. Enfin la profession dont nous avons vu le formulaire et le procès-verbal. Je note qu'une sœur, Marguerite Le Mittier, dite de la Passion, entrée au monastère le 2 novembre 1644 à l'âge de seize ans, fut retardée pour la prise d'habit à cause de « l'infirmité et mauvaise composition de son corps » ; la cérémonie de vêture ne se fit que le 28 octobre 1645. Admise à la profession l'année suivante le 12 novembre, elle la fit selon une formule spéciale ne comprenant que les quatre vœux, « ses infirmités l'empêchant de garder la Règle, et pour cet effect la Communauté eut dispense, sans laquelle elle ne l'aurait pu, a cause que les statuts le défendent ». Le « Registre mortuaire » ajoute à la louange de cette sœur, que « estant doüée d'un courage et zèle qui surpassaient aparament ses forces, elle entreprit en suitte de quelques années d'observer toutes les ostérités come les autres obligées à icelles, tant le jeûne que le breviaire, matine, et porter la tunique, desquelles elle s'est aquitée courageusement jusqu'à sa fin ».

Jusqu'en 1650, la récipiendaire seule signe l'acte de sa profession ; il arrive même, en 1648, que la sœur Renée Achart des Anges a oublié de signer. A partir de 1650, une deuxième signature s'ajoute : celle de l'abbesse. Plus tard, le prêtre, délégué de l'évêque pour la réception des vœux, appose aussi la sienne. En outre, de temps à autre, l'on voit des signatures, d'étrangers venus assister à la cérémonie ; témoins les Cordeliers et Récollets signalés plus haut. Enfin, les cinq dernières professions ne

---

1. Ibidem. cap. XVII. — La Sœur de la Nativité nous apprend en outre que chaque postulante doit apporter la somme de 300 livres avant de commencer son noviciat. Cfr. : « *Vie et révélations*... tome III, 3e édition, p. 100 ss.

sont plus signées que des nouvelles professes, de l'abbesse et parfois de la mère vicaire.

Disons encore, pour compléter nos renseignements, que le « Registre des vêtures et professions » ne fait mention que des religieuses de l'intérieur, choristes et converses ; les sœurs tourières ou de l'extérieur, faisant seulement profession de la règle du Tiers-Ordre, ne nous sont connues que d'après « le Registre mortuaire » ; elles font les trois vœux « d'obédience, pauvreté et chasteté ». Leurs bons services peuvent leur mériter la faveur d'être enterrée avec l'habit de novice du deuxième ordre. Parfois il arrive que l'on fasse entrer une tourière à l'intérieur de la Communauté, sans qu'elle change de condition.

Quelques extraits du « Registre mortuaire » vont nous permettre à présent de nous former une opinion sur la qualité de la vie religieuse des Urbanistes de Fougères.

On me permettra, pour commencer, de signaler le fait assez curieux consigné dans l'article nécrologique de la Mère Claude Vahaye de la Rédemption († 1639), vicaire de la communauté « C'est elle, y est-il dit, qui a obtenu de Dieu la grâce à la comunauté d'estre délivrée des poux. » Voilà qui est au moins original.

Singulier aussi est l'exemple de la formation qui fut donnée à la première professe du monastère, Renée Le Jeune, plus tard abbesse et dont nous avons déjà parlé. « Elle passa son noviciat avec édification dans l'exercice des vertus et observances. La maîtresse (Élizabeth d'Andigné) la conduit par une humble passience avec intention toute singulière de lui faire expérimenter une grande mortification a cause qu'elle étoit le prémice et pôle sur quoy l'édifice de cette comunauté portoit. Les espérances susdites n'ont pas cessé après la profession, mais au contraire la maitraisse venant abbesse (1637) et tout aussitôt resta seule par le desais de la mère vicaire, il appartenoit à cette premiere professe de conduire les communautés dans son absence, mais la dite abbesse lui ôta ce droit et ordonna que l'hebdomadiere donneret les permissions et n'ota point cette susnomée de sous la conduitte de la maitresse quoy qu'elle eust passé l'aage du statu, l'abbesse servant de maitresse étant restée seule, et ces choses durèrent jusques à l'élection, ce que nous ne couchons pas icy pour estre imitable. »

Il est assez difficile de faire un choix équitable parmi toutes les religieuses urbanistes de Fougères. Leurs « apologies » ont toutes une grande ressemblance. Il faut se borner à citer les plus caractéristiques. Même dans ce cas il est peu aisé de saisir la physionomie individuelle de chaque religieuse. Voici, par exemple, la Sœur Marie Renard de Saint Gabriel, décédée en 1669. « Ses vertus plus particulières étoient la devotion à la Sainte Vierge, amour et estime de sa vocation, la piété a paru dans le cours de sa vie. Elle étoit amatrisse de la vertu de pureté, et la vertu la plus considérable çà été sa pasience dans l'infirmité, aïant perdu sa santé six mois après sa profession, ce qui luy arriva par une fluction qui luy ota le ton de la parolle,ne pouvant le reste de sa vie parler qu'en silence et encore avec difficulté. » Il s'en faut de bien peu que cette bonne religieuse n'ait toutes les vertus, et, ce qui est plus fort, que chacune de ces vertus ne soit sa vertu particulière. Or ce qui est dit ici de la sœur Renard peut se dire de toutes ses sœurs. Le mieux est donc de prendre au hasard dans le « Registre mortuaire » les traits qui, par leur ensemble, sont capables de représenter la physionomie générale de la maison.

Sœur Julienne Le Roy, dite Marthe de Sainte Magdelaine, décédée en 1677, s'était adressée à son entrée en religion « à un ecclésiastique autant éclairé dans la mistique que dans la scolastique, lequel asseura après l'avoir entendue (en confession) que cette fille avoit encore sa grâce baptismale ; cet heureux état luy donna les dispositions pour recevoir les impressions que le Saint Esprit se plest de mettre en telle âme dans l'oraison mentale et dans les comunications intérieures, ce qui fut remarqué dès son noviciat dans la direction de la maîtraisse qui l'a asseuré, disant qu'il y avoit grande disposition en elle pour la contemplation, y reconnaissant des lumières extraordinaires, mais s'étant confiée à la conduite d'un directeur sans expérience de la direction intérieure, il luy causa bien des souffrances, ne lessant pas agir le Saint Esprit ainsi qu'il avoit comencé, etoufant ce feu divin et lumineux en le voulant faire trop luire. Cette apréhension la disposait à etre plus susceptible des veritables lumières qui luy furent procurées par des conferences qu'elle eut avec des personnes de Religion et bien experimentées dans la direction des âmes, ausquels elle se soumit, suivant leurs conseils, quoyque tous ces changemens luy causassent bien de

la peine ainsy qu'elle l'a avouée depuis, disant, les larmes aux yeux que le tout luy avoit porté grand préjudice à sa perfection, faute d'être dans une bonne conduite...... » Atteinte d'un cancer à l'estomac quelque temps avant sa mort, « on craignait bien que le vomissement la privast de la Sainte Comunion, mais la misericorde de notre bon Dieu la prévint d'une grâce spéciale deux jours devant son décès, arrestant ce cours l'espace de quatre ou cinq heures tant avant qu'après la Communion qu'elle eut le bonheur de recevoir dans cet intervalle ».

Sœur Marguerite Le Mittier, dite de la Passion, décédée en 1678, contribua aux consolations spirituelles de ses sœurs « par la lecture des livres qui traitent de la vie intérieure et spirituelle qu'elle demandoit à messieurs ses frères, à mesdames ses sœurs, donnant plutôt au profit du commun qu'à sa satisfaction particulière ce qu'elle recevoit d'iceux ».

La Mère Perrine de Choit, dite Thérèse de Jésus, abbesse (1665-1667), décédée en 1679, est un exemple de vocation qui ne fut pas spontanée, bien que rien ne nous en fasse soupçonner la raison, car ayant déjà été postulante un an, elle retourna dans sa famille à titre d'épreuve, puis revint au monastère. « Elle avoit le don de toucher les cœurs en parlant de Dieu. Son gouvernement étoit doux. Dieu l'y avoit disposée par un attrait qu'il luy avoit donné au commencement de sa conversion, luy aïant recompensé la violence avec laquelle elle avoit embrassé la Ste Ron (Religion), aïant correspondu de son côté, en sorte que la maîtresse donna un assuré témoignage de sa continuelle presence de Dieu dans son noviciat... Elle aimoit fort sa condission, quoy qu'elle ne l'eust embrassée qu'avec la pointe de l'esprit, n'y aïant pas l'inclination naturelle. Elle aimoit fort la lecture des livres spirituels et de pratiques interieures, s'efforçant d'en avoir en les procurant de tout son pouvoir ».

La Sœur Olive Rufaut, dite de Saint Bruno, décédée en 1680, « étoit studieuse des livres spirituels, exerçant sa memoire pour en retenir le plus necessaire pour sa perfection, surtout l'Imitation de Jésus-Christ, dont elle en lisoit tous les jours un chapitre avec dessein d'en pratiquer le plus qu'elle pourroit ; aussy le faisoit-elle exerçant la pasience dans toutes les souffrances que Notre-Seigneur luy donna d'une maniere qu'elle étoit presque toujours crucifiée avec Luy, aïant en longues années les goutes qui luy causoient de grandes douleurs, ne pouvant marcher

que par le moïen de deux bastons, assistant toutefois toujours au chœur et en toutes les autres comunautés, prenant un peu de temps pour s'y renger d'heure ; a l'exemple du père du Pont elle étoit fort résignée aux volontées de Dieu dans cet etat ; sa vertu particulière étoit la pauvreté qu'elle pratiquoit en sa personne, chambre, au regard de ses hardes, et dans ses actions qui la font riche au Ciel ».

La Sœur Anne de Lepronnière, dite de Saint Augustin, décédée en 1681, « avoit un amour et tendresse particulière a la sainte Enfance de Jésus, grâce à la méditer dans l'estable entre deux animaux, se liquéfiant de devotion et desir de l'imiter ; devant ce divin mystere etant souvent deux et trois heures comme une statue de genoux à le contempler, tant elle y trouvoit de consolation... Ses recreations même étoient souvent des representations sainctes de ce Dieu enfant, qui donnoit de la devotion et touchoit les cœurs, qui nous donne des asseurances qu'elle en reçoit une grande recompense, Dieu la comblant des joies éternelles de la vue d'un Dieu homme pour notre amour ».

La Mère Renée Des Prez, dite Claire de Saint Jean, abbesse, (1650-1652), décédée en 1686, s'est signalée par sa grande dévotion au Très Saint Sacrement, « ne pouvant souffrir la moindre imperfection soit pendant l'office divin ou autrement, y entrant nombre de fois le jour pour l'adorer, aïant mis la coutume de le faire à la sortie du souper... ; elle communiait autant que la communauté, n'en perdant presque jamais, et si le contraire luy arrivait quelquefois, c'étoit toujours pour une plus grande pureté qui l'a rendue digne de voir l'Agneau sans tache, come nous croyons pieusement ».

La même dévotion au Saint Sacrement de l'Autel fut la marque distinctive de la Sœur Gabrielle Ange, dite de Saint Alexis, passée à une vie meilleure en 1688.

La Sœur Thomasse Le Jeune, dite Angélique de Saint Bernardin, décédée en 1688, fut surtout très austère. « Son courage alloit plus loin que le commun, ajoutant aux austéritez de la maison tout ce qu'elle en pouvoit obtenir de ses supérieures : se levoit le matin à cinq heures, outre le lever de la minuit, faisoit la discipline tous les jours, jeûnoit outre les caresmes communs celuy de la Benediction et tous les samedis fort austérement, car elle avoit une devotion très singulière à la sacrée Vierge ».

Dans le même genre, mais d'une originalité inimitable, fut la Sœur Renée Achard, dite des Anges, morte en 1689. « Elle étoit grandement affectionnée à la Sainte Pauvreté. Son penchant étoit la vie austère, mais inconnue et méprisée ; souvent elle alloit à la fenestre basse de la cellule d'uneR(eligieu)se qui étoit privée de la raison, pour se faire dire des injures, trouvant mille inventions pour se mortifier ; elle buvoit souvent dans des vases de chambre, et lorsqu'il étoit mort des religieuses, alloit à l'infirmerie le soir ou la nuit de l'enterrement, et se couchait sur le lit de la defuncte... Sa grande devotion étoit à la Sainte Vierge et à la passion de Notre Seigneur ; dans tous les lieux de la maison et de l'enclos, elle trouvoit des lieux comodes pour y faire des stations et visiter Notre Seigneur partout ou il avoit souffert. Sa derniere année elle a été aussi fervente que la première. Comme (l'anniversaire de) sa profession étoit le 8 septembre, elle obtint permission de faire la retraite de huit ou dix jours, et demanda fort instamment le livre de la preparation a la mort du R. P. Nouët ; pendant ce temps il luy prit une fievre tierce qui degénera en carte, et ne sut être à la cérémonie de la translation de nos défunctes qu'a la faveur d'un baston, et apercevant qu'il restoit une place au bout de la fosse que les châsses ne remplissoient pas, elle dit plusieurs fois apres la ceremonie : cette place est pour moi, ce qui arriva ainsi ».

A quelques années de là, je rencontre le nom d'une urbaniste originaire d'Irlande, réfugiée à Fougères par suite des lois de proscription dont l'Angleterre protestante accable son malheureux pays. Ce cas isolé est trop intéressant pour qu'il soit oublié : il fait honneur au Clarisses de Fougères qui accordèrent à leur sœur une fraternelle hospitalité, et à l'irlandaise persécutée qui se montra digne de cet accueil. Voici l'article nécrologique en entier : « Le sixième septembre de l'an 1693 mourut la mère Marie-Baptiste, hibernienne de nation laquelle eut le courage de passer les mers et venir en France à l'âge de soixante-douze ans pour sauver deux jeunes religieuses, car la guerre émue par le prince d'Orange les obligea de quitter la ville d'Athlône [1] où elles étoient. C'étoit la troisième fois que les guerres l'avoient obligé de quitter son couvent. La première fut dans l'anée de son noviciat ou elle eut le courage de surmonter toutes ces dif-

1. Ville du centre de l'Irlande.

ficultez, aussi bien que celles qui s'étoient élevées a son entrée en R(eligi)on par messieurs ses parens qui étoient les premiers de cette province, et au point que Madame sa mère luy donna sa malédiction. Enfin l'an de sa probation rendue, elle fit sa profession dans une maison de campagne. A cette dernière guerre des Anglais qui l'obligea de quitter le pays et de venir en France, elle étoit pour lors abbesse de sa communauté : la notre la receut et ses deux jeunes religieuses avec une grande charité dont cette digne abbesse eut toujours de la reconnaissance. Son humilité étoit remarquable en toutes choses ; la plus grande croix qu'elle receut dans notre maison fut de se voir considérée, et come on luy donna la quatrième place, elle fit et fit faire beaucoup d'instances à notre supérieure pour luy donner la dernière ; elle étoit obéissante come une novice, tres exacte à toutes les observances. L'humeur très agréable et comode, son port étoit fort majestueux, mais bien recueilli, enfin toutes les vertus paraissoient en cette belle âme. Sa dernière maladie comença par une violente douleur de teste, qui fut suivie d'une opression et inflamation de poitrine qui l'emporta le septieme de sa maladie a onze heures du soir. Prions pour elle. Elle vescut dans notre maison vingt mois quatre jours ».

Puis vient la Sœur Gillette de Sainte Anne, décédée aussi en 1693, « d'une exemplaire devotion, mais particulièrement vers le Saint Sacrement et la très sacrée Vierge... 6 jours devant sa mort, etant dans sa cellule, appuyée sur sa table qui eut un grand mouvement, il y eut à meme temps une voix intérieure qu'elle crut etre de la mère de Sainte Croix, qui l'appella plusieurs fois et luy dit : « Ma sœur Sainte Anne, venez avec moi, il y fait si bon. »

En 1694 mourut la Sœur Claude Agnès de Tremignon, dite de Saint Bonaventure, « fort devote au Sacré-Cœur de Jesus, à Notre-Dame, à notre pere Saint François, a notre mere Sainte Claire et a tous les saints de l'Ordre qu'elle aimoit tendrement ».

L'année suivante, ce fut le tour de la Sœur Jeanne Brel de Saint Paul, « d'une santé et force extraordinaires : presque tout le travail de la maison passoit par ses mains, faisant les offices de l'infirmerie, de la sacristie, le jardin, la boulangerie et traitoit le bestial ; elle a esté trente ans sans manger fruits, laitages ni aucuns raffraichissemens... ; il y a eu peu d'ermites dans les désers qui aient traité leur corps plus rigoureusement ;... elle

a esté environ quinze ans hydropique, et pendant ce tems n'a point abandonné ses mortifications, au contraire en inventoit de nouvelles ; tout ce temps jusqu'à la mort, n'a pris pour nourriture que du pain noir moisi, et bu du cidre éventé qu'elle gardoit exprès d'un jour à l'autre, et faisoit le tout si adrettement qu'on ne s'en avisoit presque pas ; dans les dernières années qu'elle ne se pouvoit plus coucher, elle passoit les nuits devant le Saint Sacrement dans une chaise, où elle attacha un bois qui portoit par le haut une masse faite de cions et gaulettes entrelassés qui lui servait d'oreiller, l'aïant enveloppé de sorte qu'on ne l'a vu qu'après sa mort ».

La Mère Isabelle Bonnier du Saint Sacrement, décédée en 1701 nous est signalée pour sa « dévotion tres tendre au Saint Cœur de la Mère de Dieu... , une inclination tres particulière au mystere de l'Assomption et surtout à la sepulture de la Sainte Vierge dont elle faisait une ceremonie avec ce qu'elle pouvoit assembler de religieuses, récitant des psalmes a son honneur, toute penetrée de larmes ».

Voici maintenant un exemple de longévité : la Mère Jacquine Roumier de la Nativité, décédée en 1702, à l'âge de cent dix ans, dont soixante-sept de vie religieuse, qu'elle passa sans jamais aller à la grille ni écrire à qui que ce fût.

Puis, la même année, mourut la Mère Françoise le Bêchu du Saint-Esprit, abbesse, qui, contrariée dans sa vocation par son père, quitta secrètement la maison paternelle et passa par dessus les murailles du monastère pour réaliser son dessein d'être religieuse. Se voyant très malade, elle communia avant de s'aliter et mourut en prononçant le Saint nom de Jésus.

En 1704, décéda la Mère Jeanne des Nos des Stigmates qui ne pouvait être choriste à cause de sa vue trop faible, accepta d'être sœur converse et se fit remarquer par sa dévotion au Saint Cœur de Jésus.

La Sœur Marie Guérandel, tierçaire, qui décéda en 1705, avait un culte particulier pour le Saint Sacrement ; « elle étoit d'une pureté si angelique qu'elle n'alloit à confesse qu'une fois en deux mois, et ne perdoit aucune comunion de celles que la communauté fait ».

La même dévotion parut dans la Sœur Olive Bernard de Saint Dominique, morte en 1705, qui, en outre, était fort austère. « Elle est allée à Matines plus de 25 ans sans chausses,

quelque froid qu'il fît, et sans aller se chauffer apres Matines ».

La Mère Jeanne de Lepronnière de Sainte Catherine, décédée en 1706, était fort pieuse. « Sa dévotion la portoit à honorer les saints mystères de notre Rédemption, spécialement la passion et l'enfance de Jésus qui faisoit le grand attrait de son cœur : c'étoit les delices de son âme que Jésus enfant et elle mettoit tout en mouvement proche de la Nativité pour se préparer et faire honorer ce divin Sauveur ; elle continuait son application et son zele le long de la quarantaine amoureuse autour de la crêche de ce nouveau-né ».

La Sœur Marie Dugué de l'Assomption mourut le 15 août 1706, jour « de ce grand mystère qui était sa grande dévotion et qu'elle solennisait tous les ans avec une joie tres grande ».

« Le 22 janvier 1708 passa à meilleure vie la mère Julienne le Bêchu de Sainte Claire... tres singulière et tres distinguée par sa ferveur qui éclatoit particulièrement devant le Saint Sacrement pour qui elle avoit des sentiments de veneration et de foi qu'elle marquait journellement, y passant tout le plus de temps qu'elle pouvoit ».

Extraordinaire dévotion aussi au Saint Sacrement dans la mère Renée Gaudiche de Sainte Élizabeth, décédée en 1709. « Elle disoit qu'elle auroit passé a travers les flammes pour aller comunier, si elle n'avoit pu autrement. »

La Mère Judith du Bois de Saint Louis, abbesse, trépassée en 1714, méditait continuellement la Passion, « et ordinairement elle étoit baignée de larmes, grâce qu'elle a eüe toute sa vie a l'oraison. »

La Sœur Mathurine Rufaut de Saint François avait le culte de l'office divin. « Son attrait alloit au-delà de tout ce qu'on peut dire, ne perdant jamais aucun office que pour des necessitez indispensables, et son zèle la poussait si loin qu'on l'a vue trembler de fortes fièvres et mesme vomir dans son mouchoir lorsqu'elle étoit au chœur, sans vouloir user des dispenses que ses supérieures voulaient luy donner ». Elle décéda en 1719.

Je rencontre plus loin la Sœur Guillemette Jeanne Le Delin de Saint Augustin, morte en 1720. Entrée d'abord chez les Ursulines de Fougères, elle n'y resta point et devint fille de Saint François à qui sa mère l'avait vouée chez les Cordeliers de Rennes.

Puis en 1721, la Sœur Jeanne Angélique du Bois Le Hou de

Sainte Madeleine, que l'on trouva plusieurs fois la nuit prosternée devant le Saint Sacrement, la corde au cou.

La même année, décéda la Sœur Renée Charlotte Maulané de Sainte Geneviève, qui, par crainte du refus de son père, entra au couvent par dessus les murailles. Son père vint la rechercher, mais elle revint bientôt pour ne plus sortir.

En 1724 mourut la Sœur Françoise Sencier de Sainte Thècle, qui mangeait souvent ce qui était pourri.

Le Registre mortuaire signale au même temps la Sœur Renée Cosnet de Sainte Marguerite et nous dit qu'elle fut une cuisinière modèle, qualité qui, certes, n'est pas à dédaigner, car elle a son importance pour le bien-être physique et moral des communautés.

L'année suivante, 1752, décéda la Sœur Anne Guyard de Sainte Marie, qui portait la haire et une ceinture de fer, mettait des p erres dans ses souliers, et passait des moitiés de nuit devant le Saint Sacrement.

Cette dévotion au Saint Sacrement est vraiment remarquable en ce temps du jansénisme ; elle montre que les Urbanistes de Fougères, loin d'avoir été entamées par cette hérésie desséchante, réagissaient heureusement par leurs plus affectueux sentiments envers Notre-Seigneur, sa très sainte Eucharistie et son divin Cœur. Il est permis de voir dans cette piété eucharistique le fruit des prédications du P. Eudes qui exerça une si salutaire influence dans toute la région de l'Ouest de la France, Je ne saurais mieux faire que de continuer de signaler les religieuses qui manifestèrent cette dévotion si catholique dont le « Registre mortuaire » parle, d'ailleurs avec une visible satisfaction.

C'est le cas de la Mère Renée Françoise Mancel de Saint Benoît élue maîtresse des novices dès la fin de son noviciat, plus tard abbesse, et décédée en 1730.

C'est aussi celui de la Mère Louise Richard de la Présentation, qui passa, elle aussi, par dessus les murailles, vécut soixante-dix ans dans la vie religieuse, et mourut en 1731.

Voici encore la Mère Jeanne de Brégel de Jésus, abbesse, décédée en 1733. Puis la Sœur Marguerite Legris de la Nativité, ne manquant aucune des commun ons d'usage, morte en 1741 ; et sa sœur Marie Legris de Sainte Cather ne, trépassée en 1746.

En 1748, nous trouvons la Sœur Anne Tripier de Saint-Bruno,

qui, ayant le pressentiment de sa fin prochaine, demanda et reçut tous les sacrements, « aïant été si fidèle à s'en approcher pendant sa vie ».

La même année sa sœur Marie Appoline de Saint Gabriel, qui aurait désiré être de « l'Ordre des grandes saintes Claires (Colettines) », et n'aurait pas voulu manquer une communion ; puis la Sœur Françoise Clotilde Fleury de Saint Placide, qui approchait souvent des sacrements.

En 1758, c'est la Sœur Marguerite de Brégel de Sainte Claire, qui expire en prononçant les noms du Sacré-Cœur de Jésus et de Marie.

En 1776, c'est la sœur Marie Savary de Saint Jean, qui ne put recevoir la Sainte Communion avant de mourir ; mais elle avait « communié deux fois dans sa semaine ».

En 1779, nous rencontrons la Sœur Marie Perrine Toutbon de Saint Antoine, qui communiait toutes les semaines et « alloit au bon Dieu paisiblement, sans trouble ni scrupule ».

Enfin, en 1781, la Sœur Françoise Maupilé de Sainte Marthe qui communiait aussi chaque semaine.

Avec cette sœur j'arrête l'examen de la vie conventuelle au monastère des Urbanistes de Fougères. Le paragraphe suivant n'appartient plus à la vie paisible et normale, mais montre les religieuses aux jours troublés de la Révolution, leur dispersion puis leur fin au milieu du monde auquel jadis elles avaient dit adieu dans l'émission joyeuse et spontanée de leurs vœux. De la plupart on sait peu de choses. L'unes d'elles pourtant mérite plus qu'un souvenir rapide : c'est la Sœur converse Jeanne Royer de la Nativité, morte en odeur de sainteté en 1798, et dont la trace n'est pas encore complètement perdue dans la mémoire des générations fougeraises qui parlent toujours avec vénération de « la Sœur Nativité », comme on l'appelle communément. Je ferai plus tard de cette sainte religieuse et de cette mystique une étude spéciale [1].

***

Au moment où, dans l'Assemblée Constituante, se déchaîna la persécution contre les Ordres religieux, le monastère des

1. La revue REGNABIT (Août-Septembre 1924, p. 207 ss) a donné quelques extraits des Révélations faites à Sœur Jeanne Royer de la Nativité.

Urbanistes avait-il conservé sa ferveur première ? Il est permis de le croire, par le tableau que j'ai tracé de la qualité de la vie religieuse dans cet établissement d'après le registre des décès ; les événements qui vont suivre nous le prouveront également.

Toutefois, dans la moitié de siècle qui précéda la Grande Révolution, il se produisit, chez les Urbanistes de Fougères, comme d'ailleurs dans la plupart des couvents d'hommes et de femmes en France, un affaissement au moins momentané de l'esprit religieux. La mentalité janséniste et philosophique cherchait à pénétrer partout, et de préférence dans les monastères. La vie religieuse ne jouissait plus, dans l'ensemble, de la haute considération dont on l'avait entourée jusque-là ; les Ordres contemplatifs surtout n'étaient plus compris ; on ne leur pardonnait plus d'exister, qu'autant qu'ils se diminuaient eux-mêmes en s'adonnant aux œuvres de charité et d'enseignement pour lesquelles ils n'avaient point été institués, mais qui leur fournissaient un moyen de durer et d'être tolérés, et aussi de vivre. Bien avant que la Révolution ne consacrât ce mot, il avait fallu que la vie religieuse s'ornât de « Philanthropie » et laïcisât ainsi ce que l'on avait appelé jusqu'alors la Charité.

Soit qu'elles aient cédé à l'entraînement général, soit qu'elles aient eu besoin de secours pécuniaires que ne leur procuraient pas suffisamment leurs nombreuses fermes, les Urbanistes de Fougères, vouées par état à la contemplation, acceptèrent des pensionnaires en 1752, sous le supériorat de l'abbesse Olive Coutard de Saint Bonaventure [1]. Cela dura jusqu'en 1772 ou 1782, et ce ne fut point pour la tranquillité et le recueillement des religieuses. Heureusement, la même année où l'on avait accueilli cette dérogation à la Règle, Dieu avait conduit au monastère une pauvre fille de la campagne, qui, bien que demeurée toujours sœur converse, devait avoir sur la communauté une influence réformatrice couronnée de succès. Cette humble

1. Ce renseignement et la plupart de ceux qui suivent sont tirés de l'ouvrage : *Vie et Révélations de la Sœur de la Nativité, religieuse converse au couvent des Urbanistes de Fougères, écrites sous sa dictée par le Rédacteur de ses Révélations* (l'abbé Genêt). Il y en eut plusieurs éditions (1818, 1819, 1849...) et au moins une traduction anglaise. La 1re édition avait trois volumes, les autres quatre. — Je me suis servi des tomes I et IV de la deuxième édition, Paris 1819, et des tomes II et III de la troisième édition, Lyon-Paris 1849.

fille s'appelait Jeanne Royer de la Nativité. C'est elle-même qui nous apprend les divers déréglements qui tentaient alors de s'acclimater au couvent des Urbanistes, et comment elle parvint à les extirper. Quelle que soit l'autorité que l'on accorde aux visions dont elle dit avoir été l'objet, les faits historiques qui s'y rattachent sont hors de doute, car elle-même en donne la preuve. Vers 1769, en considérant un tableau de Saint François dans le chœur des religieuses, Jeanne de la Nativité eut une vision du Séraphique Patriarche. Celui-ci lui parla des relâchements de son Ordre, et en particulier des manières mondaines, et des repas somptueux que l'on faisait aux fêtes principales des saints de l'Ordre. La Sœur ajoute que ce reproche était fondé en ce qui concernait sa communauté et qu'elle craignait pour elle la malédiction de Saint François. « Si vous saviez, dit-elle, combien il s'y est passé de choses contraires à la Règle, il y a quinze ou vingt ans ! Il s'y faisait des repas somptueux et très recherchés, à l'occasion des réceptions et même des pensionnaires qui, outre les relations qu'elles entretenaient avec les personnes du dehors, mettaient par leur dissipation beaucoup d'obstacles au recueillement et à la perfection des religieuses. Les saints et saintes de l'Ordre, surtout Saint François et Sainte Claire étaient fêtés par des grands repas où l'on invitait les gens du monde... Bientôt, malgré la ressource des pensions, la maison se trouva endettée de plusieurs mille livres... Tout cela déplaisait à Dieu : Il me chargea d'en avertir l'abbesse de ce temps ; et voyant qu'elle ne faisait pas toute l'attention qu'elle aurait dû aux charitables avertissements que je lui donnais sur ce point comme sur quelques autres de la règle, Il me dit un jour qu'il allait se choisir une autre supérieure qui rétablirait le bon ordre... ce qui ne tarda pas d'arriver. Aussitôt les grands repas disparurent ; on régla l'heure du lever et du coucher des pensionnaires ; on interdit certaines visites ; l'obéissance prit la place de l'insubordination ; la mortification et la sainte Pauvreté succédèrent à tout ce qui satisfait la nature... Ainsi il y a longtemps que les choses ne vont plus sur le mauvais pied où elles étaient... »[1]

---

1. *Op. cit.* (troisième édition), tome II, p. 236.

Relativement à la pauvreté individuelle des religieuses, le même ouvrage, (tome I, deuxième édition, p. 57) nous apporte le témoignage de l'abbesse Michelle Binel des Séraphins : « Suivant l'usage de la commu-

Au cours d'une maladie dont on ne peut préciser la date, la Sœur reçut une communication de Dieu. « Ce fut à cette occasion, dit-elle, que Dieu me donna ordre de dire à Madame l'abbesse que les sœurs eussent à quitter les chemises de lin qu'elles portaient depuis quelque temps, pour reprendre la tunique intérieure de laine, qu'elles avaient quittée contre la Règle. Ce qui se fit même par ordre du supérieur [1] ». « Saint François, dit ailleurs la Sœur, m'enjoignit de donner connaissance de ces abus à ma supérieure et même à Monseigneur l'évêque de Rennes : ce que j'exécutai dans le temps [2] ». L'abbé Genêt, confesseur de la communauté à l'époque de la Révolution, et qui a écrit la vie et les révélations de la Sœur Nativité, ajoute que « cette réforme eut lieu, suivant le témoignage des autres religieuses, lors d'une visite de Mgr l'évêque de Rennes ; mais je ne me rappelle pas si c'était alors M. de Girac ou bien M. Desnos son prédécesseur [3] ». Le même prêtre dit autre part : « Des religieuses bien instruites, et la supérieure elle-même, m'ont fait entendre que la Sœur de la Nativité avait occasionné bien des réformes dans la communauté [4] ».

Enfin, ce qui montre le crédit dont jouissait pour le bien cette pauvre sœur converse, elle-même raconte que, parfois, des pensionnaires recevaient des livres. L'abbesse les lui passait pour qu'elle les examinât ; et il arrivait que, souvent, ces livres contenaient une doctrine fausse, « philosophique ». Alors, sur avis de la Sœur, le confesseur les jetait au feu [5].

Ainsi, en mettant les choses au pire, les déréglements de la communauté des Clarisses de Fougères auraient duré une trentaine d'années, c'est-à-dire tant que dura leur cause, ces jeunes pensionnaires, d'origine noble ou bourgeoise, mondaines selon l'esprit léger, fanfaron, émancipé du dix-huitième siècle et

---

nauté, chaque religieuse porte la même robe sept ans le jour, et sept autres années la nuit. Après les quatorze années de services, ces vieilles robes sont mises au rebut, ou on en fait des vêtements pour les pauvres ».

1. *Op. cit.* (3e édition) tome III, p. 149.

2. *Op. cit.* (3e édit.) tome II, p. 236 ss.

3. *Op. cit.* (3e édit.) tome III, p. 149. M. de Girac fut évêque de Rennes en 1769. Il l'était encore au moment où éclata la Révolution. Cfr Feller : *Dictionnaire historique...*

4. « *Vie et Révélations...* » (3e édition) tome II, p. 236 ss.

5. Id., tome II, p. 412, 413.

qui n'étaient pas plus faites pour subir la contrainte d'un cloître, que les religieuses n'étaient préparées à la tâche d'assagir cette jeunesse hautaine et dissipée. Et il avait suffi d'une simple religieuse converse, une sainte, il est vrai, mais dénuée de toute autorité personnelle pour détruire les mauvais effets de l'admission de ces néfastes pensionnaires. A l'en croire, la Sœur de la Nativité connaissait par révélation la persécution qui allait frapper tous les couvents en France. Lorsque l'épreuve se présenta, elle dut au moins avoir la consolation d'avoir bien préparé son monastère à la recevoir. En ces douloureuses circonstances, l'attitude des Urbanistes fut très belle.

En vertu du décret du 13 février 1790 de l'Assemblée Constituante, qui supprimait les vœux monastiques et les Ordres religieux des deux sexes, elles durent congédier les novices qu'elles pouvaient avoir à cette époque. Je n'ai malheureusement pas retrouvé les déclarations personnelles des religieuses aux officiers municipaux chargés de recueillir leur intention de sortir ou non de leur monastère. On a vu plus haut quelles étaient les propriétés et les revenus dont elles furent obligées de fournir l'inventaire. En 1791, 30 religieuses composaient la communauté [1]. En voici les noms avec l'âge et la condition de chacune :

Religieuses de Chœur :

Supérieure. — Michelle Binel (des Séraphins)	40	ans.
Vicaire. — Jeanne (ou Anne) Lecoq (de Saint Joseph)	66	»
Discrète. — Marie Lottin (de Sainte Rose)	80	»
Dépositaires. — Marie Lebreton (de Sainte Madeleine)	38	»
Nicole Pétel (de Sainte Thérèse)	24	»
Dépensière. — Françoise Caperel (de Sainte Marie)	29	»
Sacriste. — Mélanie Lebouc (de Saint Pierre)	40	»
Infirmière. — Perrine Trévard (de Ste Marie des Anges)	53	»
Portières. — Jeanne Allard (de Saint Bruno)	26	»
Marie Raoul (de Saint Paul)	71	»
Maîtresse des novices. — Blanche Binel (de Ste Élisabeth)	43	»

1. Arch. dép. d'I.-et-V 2 H³, 23. *Titres et États divers. État du clergé du district, 5 janvier 1791.*
L'âge de chaque religieuse indiqué dans ce tableau ne correspond pas toujours très exactement avec les indications du Registre des Vêtures et professions.

Autres Religieuses de Chœur :

Louise Barbedette (de Saint Benoît)	24 ans.
Anne (ou Marguerite) Biard (de Sainte Reine)	61 »
Marie Boishy (de Saint Augustin)	33 »
Julie Chevetel (de Sainte Pélagie)	27 »
Anne Couyer (de Saint François de Sales)	44 »
Jeanne Couyer (de Saint François)	81 «
Charlotte Dupont (de Sainte Angèle)	30 »
Marie Duval	56 »
Perrine Eon (de Saint Augustin)	80 »
Catherine de Morand (de Saint Joachim)	43 »
Françoise (H)Onellen (de Saint Martin)	47 »
Sylvie du Pontavice (de Sainte Anne)	61 »
Jeanne Trevard (ou Treval) (de Saint Bernardin)	50 »

Converses :

Louise Denancé (de Saint Hyacinthe)	28 »
Anne Deshayes (de Saint Félix)	47 »
Julienne Dirnellière (de Saint André)	43 »
Angélique Lory (de Sainte Félicité)	36 »
Jeanne Royer (de la Nativité)	60 »
Perrine Tison (de Saint Jean)	84 »
Barbe Viard (de Saint Alexis)	52 »

Dans cette énumération du personnel composant le monastère des Urbanistes, il faut remarquer que deux étaient des Ursulines de Rennes, recueillies à Fougères par suite, sans doute, de la dispersion de leur communauté. Elles avaient cru trouver un abri sûr chez leurs sœurs Clarisses, ou du moins elles tâchaient de retarder leur sécularisation. Conformément à la loi, elles avaient droit à une pension. Mais, comme on le pense bien et comme cela eut lieu très souvent, cette pension, toute maigre qu'elle fût, se faisait attendre bien longtemps, quand elle n'était pas tout simplement refusée. Les deux Ursulines en question, navrées d'être à charge à une communauté qui n'était point la leur, et lasses d'attendre une pension qui ne venait pas, firent parvenir au District, par l'intermédiaire de la Supérieure des Urbanistes, l'énergique petit billet suivant. [1]

1. Arch. dép. d'I.-et-V. 1 Q 289. papier.

«... Veuillez donc y pourvoir, Messieurs, pour le peu de temps qui nous reste à vivre ; et ne nous mettez pas dans le cas de porter bientôt contre vous nos plaintes au tribunal suprême, vengeur de l'innocence opprimée... » Et elles signèrent cette réclamation dont le résultat nous est inconnu.

L'abbé Genêt, nommé directeur et confesseur de la communauté, avait pris possession de sa charge le 18 juillet 1790 [1] Quelques mois plus tard devait avoir lieu le renouvellement de l'abbesse, car la Mère Michelle Binel des Séraphins qui occupait cette charge depuis 1785, était au terme de son sexennat. On craignait à juste titre que l'on imposât, pour lui succéder, une religieuse dont on aurait pu escompter des vues accommodantes avec les idées nouvelles. La communauté dut exprimer ses craintes à l'autorité ecclésiastique. M. Genêt nous dit en effet : « Sur la demande qu'on en avait faite, je fus chargé par les supérieurs de faire secrètement cette élection, pour prévenir celle que la municipalité se proposait de faire [2] ». Et ce fut la Mère Marie Lebreton de Sainte Madeleine qui fut élue abbesse. Il est possible que l'on ait caché à la municipalité le choix qui avait été fait sans elle ; ce qui tendrait à le prouver, c'est le tableau du personnel de la communauté en 1791, où Michelle Binel figure encore comme supérieure, tandis que la nouvelle abbesse Marie Lebreton est encore désignée sous la fonction de dépositaire [3]. Toutefois l'affaire dut paraître suspecte à la municipalité, qui s'en prit à M. Genêt. « Cette démarche, dit celui-ci, fut probablement un des principaux motifs de la persécution particulière qui me força de fuir pour échapper à la mort [4] ».

Le brave M. Genêt n'était encore que suspect. Ce fut bien pis quelque temps plus tard. On était en 1791. Il était d'usage que le clergé de la paroisse Saint Léonard vînt en procession, aux jours de Saint Marc et des Rogations, chez les Urbanistes pour célébrer la messe dans leur chapelle. Le directeur de la communauté allait recevoir la procession et la reconduisait au départ. Bien entendu, le curé légitime, M. Meneust des Aunays,

1. « *Vie et Révélations* »... (2e édition) tome I. p. 53 ss.
2. ibid. p. 74, 75.
3. ARCH. DÉP. D'I.-ET-V. 2 H.3 23.
4. « *Vie et Révélations* » loc. cit.

n'ayant point prêté serment à la Constitution civile, avait été chassé et remplacé par un intrus. Un peu avant les Rogations, le Maire écrivit à la Supérieure des Urbanistes, pour lui dire que tout se passerait comme à l'habitude, et qu'elle devait faire sonner les cloches dès que la procession sortirait de Saint-Léonard. L'abbesse répondit très dignement que les cloches ne sonneraient pas, que l'intrus ne serait pas reçu, et qu'il ne trouverait pas même d'eau à la sacristie, et qu'enfin la petite entrée de l'église resterait seule ouverte selon l'usage pour le public. Ces conditions ne paraissant pas très honorables à l'intrus, il écrivit lui-même à la Supérieure pour tenter de la faire fléchir. Mais, celle-ci, sur le conseil de la Sœur « Nativité », qui joue ici encore un grand rôle, ne répondit pas, et la lettre fut brûlée. Le jour de la procession arrive. Deux fusiliers, envoyés par la Municipalité, se présentent chez les Urbanistes, et somment l'abbesse de faire sonner les cloches et de recevoir le clergé constitutionnel. L'abbesse refuse. Arrive le maire : nouveau refus. Enfin l'intrus vient à son tour ; il lui faut entrer par la petite porte, puis il chante la Messe. On veut enfoncer les portes, puis l'une des grilles : peine perdue. L'intrus, ayant fini sa fonction, se retire sous les huées du peuple. M. Genêt, qui raconte l'affaire, ajoute que, de toutes les religieuses de Fougères, les Urbanistes furent les seules que ni la persuasion ni les menaces ne pusent faire céder. Honneur à elles ! Mais, comme on le pense bien, les haines officielles crurent pouvoir se décharger contre le confesseur des Sœurs, que l'on supposait de connivence, et qui ne s'était pas montré pour recevoir l'intrus.

Aussi, les jours suivants, la communauté fut assiégée par les forces municipales ; on voulait avoir, mort ou vif, M. Genêt. Comme cette situation troublait la paisible communauté, celui-ci décida de fuir, et il quitta sous un déguisement l'aumônerie du monastère, dans la nuit du 10 au 11 juin 1791, veille de la Pentecôte [1]. Après avoir erré deux mois dans les environs de Fougères, se sentant poursuivi, il gagna Saint-Malo où il resta quatre mois ; enfin, la persécution s'aggravant, il passa en Angleterre. Dans son exil, il ne cessa de communiquer avec les Urbanistes, et c'est grâce à cet échange de lettres, que plusieurs

1. *Vie et révélations*, p. 93.

faits survenus dans la suite à ces religieuses nous ont été conservés [1].

Après la départ de leur confesseur, les Clarisses restèrent encore dans leur maison un peu plus d'une année. Enfin il fallut partir. Ce fut le 27 septembre 1792 [2]. Avant le moment fatal, elles firent ensemble une dernière station au chœur de leur chapelle. Au dehors des voitures les attendaient. Avant d'y monter, la Sœur « Nativité » prit la parole au nom de toutes ses sœurs : « Messieurs, dit-elle, Dieu me charge de vous notifier que nous choisirions de mourir plutôt que d'enfreindre notre clôture ni aucun de nos saints engagements. Mais puisqu'il nous faut enfin vous obéir extérieurement, nous protestons contre la violence qui nous est faite, et que nous en prenons le Ciel à témoin. » Ayant ainsi parlé, elle repoussa le bras qu'on lui offrait, et monta dans la voiture qui devait la conduire chez M. Binel de la Jannière, ainsi que les deux sœurs de celui-ci. L'abbesse Marie Lebreton, se rendit chez M. Bochin, son beau-frère ; les autres sœurs trouvèrent asile dans leurs familles ou chez d'honnêtes citoyens qui voulurent bien les recevoir. Dans ces différentes maisons, elles observèrent autant que possible la règle de leur Ordre, se rendant, en outre, utiles par des services de toute sorte ; elles avaient encore la consolation de porter leur habit religieux. Il fallut aussi le quitter, ce qui se fit le 14 septembre 1793. N'ayant plus ce dernier préservatif contre les dangers du monde, plusieurs d'entre elles, ainsi que Sœur « Nativité » l'avait annoncé à la Supérieure, renoncèrent à leur profession religieuse.

La grande majorité demeurèrent fidèles aux engagements du cloître. Nous savons, par la relation de M. Genêt, que la Sœur Louise Barbedette de Saint Benoît décéda au couvent en août 1791 [3], et que sept ou huit autres religieuses moururent après la dispersion jusqu'en 1797 [4]. Jeanne Royer de la Nativité mourut chez M. Binel de la Jannière en Laignelet le 15 août 1798 ; la voix publique la canonisa aussitôt. Près d'elles furent enterrées Anna-Marguerite Biard de Sainte Reine, et Marie Duval [5].

1. *Vie et Révélations...*, (3e édition) tome II. p. 81 ss.
2. *Op. cit.* tome III, p. 370 ss.
3. *Op. cit.* tome II, p. 158 ss.
4. *Op. cit.* tome III, p. 466.
5. *Op. cit.* p. 356, 396 ss. — MAUPILLÉ : op. cit. p. 281.

Les dernières survivantes avaient dû se réunir chez M. Binel de a Jannière vers 1797. Elles y restèrent plusieurs années [1].

Vers 1816, peut-être même longtemps avant, la Sœur Nicolle Pétel de Sainte Thérèse s'était unie à une demoiselle Duval, ancienne religieuse de la Congrégation des Gigonnes (ou Filles de l'Instruction chrétienne, fondées à Fougères au XVIII[e] siècle par Marie Gigon) ; ensemble elles avaient ouvert une école sur la place du Brûlis à Fougères ; en 1816, elles appelèrent à leur aide trois relig'euses d'Evron (Mayenne), qui prirent ensuite la direction de cette école [2].

Enfin nous connaissons encore le sort de quatre autres religieuses Urbanistes. Il s'agit de Michelle Binel des Séraphins, sa sœur Blanche de Sainte Élisabeth, Marie-Louise Lebreton de Sainte Madeleine, et Françoise Perrine Honellen (ou Houëllen) de Saint Martin. M. Genêt écrit qu'ayant voulu finir leurs jours dans un couvent, elles s'étaient fait recevoir dans une communauté nouvelle, établie à Saint-James (Manche) [3]. M. l'abbé Duchemin, chapelain actuel de cette communauté, a bien voulu me communiquer les renseignements suivants : A la fin de la Révolution, une pieuse veuve de ce pays dit entendre plusieurs fois une voix lui dire que Dieu voulait une communauté nouvelle en l'honneur des Trois adorables Personnes divines, établie uniquement en séparation des outrages faits à Dieu à son Sacrement et à son saint Nom ; ce furent les religieuses de la Sainte Trinité (qu'il ne faut pas confondre avec les Trinitaires). Les Urbanistes, ayant eu connaissance de cette fondation, s'y associèrent. Les quatre religieuses désignées ci-dessus durent arriver à Saint-James le 30 octobre 1803 ou plus probablement 1804. Marie-Louise Lebreton, leur dernière abbesse, devint même la supérieure de la nouvelle communauté, qui recueillit, en outre, beaucoup d'usages monastiques des Urbanistes. Blanche Binel y décéda le 12 avril 1805 ; sa sœur Michelle le jour de Pâques 7 avril 1817 [4]; Françoise Honellen le 22 mai de la même année ; enfin Marie-Louise Lebreton le 10 décembre

1. *Vie et révélation...*, tome III, p. 396 ss.

1. Guillotin de Corson : op. cit. tome III, p. 634.

2. *Vie et Révélations...* tome III, p. 458, 464.

3. Ce témoignage est d'ailleurs confirmé par *Vie et Révélations...*, tome III, p. 458 ss.

1824. En entrant dans la communauté de la Trinité de Saint-James, elles avaient repris leur habit d'Urbanistes.

Ainsi finit, dans le repos chèrement acheté par des années de persécutions, et dans l'honneur de la fidélité à la Règle de Sainte Claire, la noble et sainte famille religieuse des Urbanistes de Fougères.

ACHILLE LÉON, O. F. M.

Saint-Nazaire, 4 mars 1925.

APPENDICES

APPENDICE I. LISTE CHRONOLOGIQUE

d'après *a*) le Registre des Vêtures et Professions ; *b*) le Registre mortuaire

Nos d'inscription au Registre des Vêtures et professions	NOMS DE RELIGION (ET DE FAMILLE) DES ABBESSES	Dates de leur profession	Durée de leur Abbatiat
(Laval)	Anne (Le Cornu) de la Croix	·	3 ans
(Laval)	Élisabeth (d'Andigné) du S. Sacrement		5 »
(Argentan)	Renée (du Hardas) du S. Esprit		8 »
Fougères 2	Claire (des Près) de S. Jean	1637	3 »
» 1 [1]	Renée (Le Jeune) de S. François	1637	3 »
» 9	Françoise (de la Lande) de Sainte-Marie	1641	1° 3 »
» 17	Perrine (Pacé) de Sainte-Cécile	1648	6 »
» 4	Thérèse (de Choit) de Jésus	1637	3 »
	Françoise (de La Lande) de Sainte-Marie		2° 6 » (9)
» 11	Jeanne (Brel) de Sainte-Croix	1643	1° 6 »
» 22	Françoise (Le Béchu) du S. Esprit	1654	6 »
	Jeanne (Brel) de Sainte-Croix		2° 6 » (12)
» 25	Judith (du Bois) de S. Louis	1658	1° 6 »
» 20	Julienne (Le Béchu) de Sainte-Claire	1652	6 »
	Judith (du Bois) de S. Louis		2° 6 » (12)
» 49	Renée-Françoise (Mancel) de S. Benoît	1690	1° 6 »
» 50	Perrine (Sauvaget) de S. Jean	1690	3 »
	Renée-Françoise (Mancel) de S. Benoît		2° 6 » (12)
» 69	Jeanne (de Brégel) de Jésus	1701	6 »
» 68	Jeanne (Chesnot) de S. Joachim	1700	1° 6 »
» 89	Olive (Coutard) de S. Bonaventure	1713	1° 6 »
	Jeanne (Chesnot) de S. Joachim		2° 6 »
	Olive (Coutard) de S. Bonaventure		2° 6 »
	Jeanne (Chesnot) de S. Joachim		3° 6 » (18)
	Olive (Coutard) de S. Bonaventure		3° 6 » (18)
» 106	Félix (Blanchouin) de la Visitation	1732	1° 6 »
» 113	Anne (Le Coq) de S. Joseph	1746	1° 6 »
	Félix (Blanchouin) de la Visitation		2° 1 » (7)
	Anne (Le Coq) de S. Joseph		2° 3 » (9)
» 129	Louise (Jamain) de Sainte Catherine	1771	3 »
» 124	Michelle (Binel) des Séraphins	1768	5 »
» 130	Marie-Louise (Le Breton) de Sainte Madeleine	1773	2 »

1. Le Registre des vêtures et professions n'a pas mentionné cette religieuse ; mais nous savons par le Registre mortuaire qu'elle prit l'habit et fit profession aux mêmes dates que la Sœur Angélique (Le Jeune) de S. Bernardin, sa sœur, la première mentionnée dans le Registre des vêtures et professions.

DES ABBESSES (1633-1792)

(Arch. dép. I.-et-V. 2 H. 23) ; *c*) et autres documents en notes.

TÉMOIGNAGE DE LEURS SIGNATURES	Annees extrêmes de leur abbatiat	DATES ET LIEUX DE LEUR DÉCÈS	N[os] d'inscription au Registre mortuaire
22. XI. 1633 — 17. IX. 1636	1633-1636	1644 — Laval	5
16. VII. 1637 — 21. VI. 1641	1636-1641	1676 — Laval	15
28. I. 1642 — 2. VII. 1649	1641-1649	1652 — Argentan	7
10. VIII. 1650 — 9. X. 1652	1649-1652	1686 — Fougères	24
14. I. 1653 — 25. X. 1654	1652-1655	1669 »	11
28. X. 1655 — IX. 1658	1655-1658		
26. IX. 1658 — 5. X. 1664	1658-1664	1684 »	23
25. VIII. 1665 — 21. IX. 1666	1664-1667	1679 »	19
2. I. 1668 — 9. IV. 1673	1667-1673	1675 »	14
16. IX. 1674 — 7. IX. 1679	1673-1679		
1. XI. 1682 — 17. VI. 1685	1679-1685	1702 »	39
6. I. 1686 — 14. I. 1691	1685-1691	1692 »	32
2. VI. 1692 — 15. VII. 1697	1691-1697		
1. XI. 1697 — 8. VIII. 1703	1697-1703	1708 » .	45
14 X. 1703 — 9. V. 1709	1703-1709	1714 »	51
4. VIII. 1709 — 19. VI. 1715	1709-1715		
21. X. 1716 — 17. V. 1718	1715-1718	1736 »	82
24. IX. 1720 — 30. IX. 1721	1718-1724	1730 »	71
27. XII. 1724 — 19. XII. 1729	1724-1730	1733 »	79
5. VIII. 1729 — 9. IV. 1733	1730-1736		
14. VII. 1737 — 13. II. 1741	1736-1742		
26. I. 1745 — 12. V. 1746	1742-1748		
26. VII. 1751 — 29. VI. 1754	1748-1754		
27. V. 1755 — 15. VII. 1760	1754-1760	1762 »	103
19. I. 1762 — 18. VI. 1764	1760-1766	1773 »	109
27. I. 1767 — 7. VII. 1772	1766-1772		
6. X. 1772 — 2. VIII. 1778	1772-1778		
21. XII. 1778 — 1. VIII. 1779	1778-1779	1779 »	115
12. VI. 1782 —	1779-1782	?	
10. X. 1783 — 26. X. 1784	1782-1785	?	
17. X. 1785 — 12. I. 1789	1785-1790	1817 [2] Saint James (Manche)	
	1790-1792	1824 [3] »	

2. Cf. *Vie et Révélations...* tome III, p. 464 ss. — cf. supra, p. 395 [43].

3. Id. tome I, p. 74 ss. — cf. supra, p. 395 [43].

APPENDICE II

LISTE DES RELIGIEUSES PAR ORDRE DE DÉCÈS

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	Dates des professions	DATES DES DÉCÈS	CONDITION
1. Renée Sauton	?	1637 Fougères	Postulante
2. Claude (de Vahaye) de la Rédemption	?	1639 »	Venue de Laval
3. Marie (Martin) des Anges		1639 »	Novice
4. Catherine (Haudemon) de Sainte Cécile		1639 »	Novice
5. Anne (Le Cornu) de la Croix	?	1644 Laval	Venue de Laval, 1re abbesse
6. Catherine (Cusson) des Anges	?	1646 Fougères	Venue d'Argentan
7. Renée (du Hardas) du S. Esprit	?	1652 Argentan	Venue d'Argentan, 3e abbesse
8. Claude (de Vahaye) de Se Élisabeth	1638	1654 Fougères	Religieuse de chœur
9. Thomasse Gilard	1645 ?	? 1647 »	Tourrière (T. O.)
10. Jeanne Mulot	1652 ?	1654 »	Tourière (T. O.)
11. Renée (Le Jeune) de S. François	1637	1669 »	Abbesse
12. Marie (Renard) de S. Gabriel	1652	1669 »	Religieuse de chœur
13. Anne (de Belouan) de Se Geneviève	1663	1674 »	» »
14. Françoise (de la Lande) de Se Marie	1641	1675 »	Abbesse
15. Élisabeth (d'Andigné) du S. Sacrement	?	1676 Laval	Venue de Laval, 2e abbesse
16. Marthe (Julienne Le Roy) de Se Madeleine	1637	1677 Fougères	Converse
17. Marguerite (Le Mittier) de la Passion	1646	1678 »	Religieuse de chœur
18. Louise (Garault) de S. André	1673	1678 »	» »
19. Thérèse (de Ghoit) de Jésus	1637	1679 »	Abbesse
20. Jeanne (de Vahaye) de Se Agnès	1637	1679 »	Religieuse de chœur
21. Olive (Rufaut) de S. Bruno	1637 1638?	1680 »	» »
22. Anne (de Lepronnière) de S. Augustin	1658	1681 »	» »

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	Dates des professions	DATES DES DÉCÈS		CONDITION
23. Perrine (Pacé) de Se Cécile	1648	1684	Fougères	Religieuse de chœur
24. Claire (des Près) de S. Jean	1637	1686	»	Abbesse
25. Gabrielle (Ange) de S. Alexis	1644	1688	»	Converse
26. Marguerite (Bernard) de la Conception	1660	1688	»	Religieuse de chœur
27. Marie (du Hallay) de Se Hyacinthe	1665	1688	»	» »
28. Angélique (Le Jeune) de S. Bernardin	1637	1688	»	» »
29. Renée (Achart) des Anges	1648	1689	»	» »
30. Marie (de Mars) de l'Incarnation	1650	1691	»	» »
31. Julienne (Roncherau) de S. Joseph	1643	1692	»	» »
32. Jeanne (Brel) de Se Croix	1643	1692	»	Abbesse
33. Marie-Baptiste (*Irlandaise*)	?	1693	»	Venue d'Irlande où elle était abbesse
34. Gilette (Le Maignen) de Se Anne	1643	1693	»	Religieuse de chœur
35. Claude-Agnès (de Trémigon) de S. Bonaventure	1662	1694	»	» »
36. Jeanne (Brel) de S. Paul	1637	1695	»	Converse
37. Isabelle (Bonnier) du S. Sacrement	1659	1701	»	Religieuse de chœur
38. Jaquine (Roumier) de la Nativité	1637	1702	»	» » *110 ans*
39. Françoise (Le Béchu) du S. Esprit	1654	1702	»	Abbesse
40. Jeanne *ou* Suzanne (des Nos) des Stigmates	1647	1704	»	Religieuse de chœur
41. Marie Guérandel	1678	1705	»	Tourière (T. O.)
42. Olive (Bernard) de S. Dominique	1660	1705	»	Religieuse de chœur
43. Jeanne (de Lepronnière) de Se Catherine	1657	1706	»	» »
44. Marie (Dugué) de l'Assomption	1653	1706	»	» »
45. Julienne (Le Béchu) de Se Claire	1652	1708	»	Abbesse
46. Anne (Le Gouverneur) de Se Croix	1700	1708	»	Religieuse de chœur
47. Jeanne-Françoise (Murault) de S. Bonaventure	1700	1708	»	» »
48. Renée (Gaudiche) de Se Élisabeth	1655	1709	»	» »

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	Dates des professions	DATES DES DÉCÈS	CONDITION
49. Suzanne (Gaucher) de S. Augustin	1690	1710 Fougères	Religieuse de chœur
50. Marie-Lucasse (Morel) de S. Paul	1699	1713 »	» »
51. Judith (du Bois) de S. Louis	1658	1714 »	Abbesse
52. Marguerite (Murault) de Se Rose	1698	1718 »	Religieuse de chœur
53. Mathurine (Rufaut) de S. François	1666	1719 »	» »
54. Marie (Patard) de S. Michel	1678	1719 »	» »
55. Guillemette Jeanne (Le Delin) de S. Augustin	1711	1720 »	» »
56. Françoise (La Guichery) de S. Antoine	1676	1720 »	Converse
57. Marie (Dugué) de Se Gertrude	1668	1721 »	Religieuse de chœur
58. Esther (de Gaalon) de Se Thérèse	1684	1721 »	» »
59. Jeanne Angélique (du Bois Le Hou) de Se Madeleine	1679	1721 »	» »
60. Renée Charlotte (Maulané) de Se Geneviève	1713	1721 »	» »
61. Guillemette (du Verger) de Se Marthe	1709	1723 »	» »
62. Françoise (Sencier) de Se Thécle	1702	1724 »	Converse
63. Gillette (Roullant) de S. Martin	1692	1724 »	»
64. Renée (Cosnet) de Se Marguerite	1713	1724 »	»
65. Françoise (Jardin) de l'Incarnation	1696	1724 »	Religieuse de chœur
66. Claude (du Bois Berranger) de Se Agnès	1679	1724 »	» »
67. Anne (Guyard) de Se Marie	1697	1725 »	» »
68. Jeanne (Perhet)		1726 »	Novice converse
69. Servanne (Droguet) de S. Paul	1714	1727 »	Religieuse de chœur
70. Renée (Jeannin) de la Conception	1691	1727 »	» »
71. Renée-Françoise (Mancel) de S. Benoît	1690	1730 »	Abbesse
72. Michelle (Bigot) de S. Joseph	1695	1730 »	Religieuse de chœur
73. Angélique (Le Merserel) de tous les Saints	1675	1730 »	» »
74. Julienne (Patard) de Se Scolastique	1690	1730 »	» »

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	Dates des professions	DATES DES DÉCÈS		CONDITION
75. Olive (Vivien) de S. Ignace	1675	1731	Fougères	Religieuse de chœur
76. Louise (Richard) de la Présentation	1663	1731	»	» »
77. Jeanne (Lasne) de Se Cécile	1687	1732	»	» »
78. Marie Macée (Dubier) de S. Pierre	1685	1732	»	» »
79. Jeanne (de Brégel) de Jésus	1701	1733	»	Abbesse
80. Françoise-Claire (Bouleuc) de la Passion	1696	1734	»	Religieuse de chœur
81. Anne-Marie (du Bois Le Hou) de S. Bernard	1679	1735	»	» »
82. Perrine (Sauvaget) de S. Jean	1690	1736	»	Abbesse
83. Marguerite (Legris) de la Nativité	1708	1741	»	Converse
84. Olive (Malherbe) de S. Joseph	1730	1743	»	Religieuse de chœur
85. Marie-Anne (Le Brun) de S. Hyacinthe	1695	1744	»	» »
86. Marie (Legris) de Se Catherine	1708	1746	»	Converse
87. Marguerite (Piette) de l'Annonciation	1694	1746	»	Religieuse de chœur
88. Anne (Tripier) de S. Bruno	1703	1748	»	» »
89. Perrine (Germé) de Se Ursule	1698	1748	»	» »
90. Marie-Apolline (Tripier) de S. Gabriel	1701	1748	»	» »
91. Françoise-Clotilde (Fleury) de S. Placide	1715	1748	»	» »
92. Marie-Anne (Le Ménager) du S. Esprit	1709	1748	»	» »
93. Marie-Françoise (Ménard) des Séraphins	1708	1748	»	» »
94. Suzanne (de la Chambre) de Se Anne	1697	1749	»	» »
95. Perrine (Mellet) des Anges	1697	1755	»	» »
96. Jeanne-Hélène (Darieux) de S. Bernardin	1697	1755	»	» »
97. Jeanne (Rouland) de Se Agathe	1730	1756	»	» »
98. Anne (Mellet) de. S. Alexis	1701	1758	»	» »
99. Jeanne (Bréget) de Se Élisabeth	1711	1758	»	» »
100. Marguerite (de Brégel) de Se Claire	1708	1758	»	» »

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	Dates des professions	DATES DES DÉCÈS		CONDITION
101. Perrine (Garnier) de S. André.	1703	1759	Fougères	Converse
102. Jeanne-Claire Henry (de Beauchamp) de S. François de S.	1718	1762 ?	»	Religieuse de chœur
103. Jeanne (Chesnot) de S. Joachim	1700	1762	»	Abbesse
104. Jeanne (Guermond) de l'Assomption	1709	1763	»	Religieuse de chœur
105. Marguerite (Patard) de S. Laurent	1700	1771	»	» »
106. Pétronille (Maupilé) de Ste Madeleine	1733	1771	»	Converse
107. Olive (Goret) de S. Hyacinthe	1770	1772	»	Religieuse de chœur
108. Renée (Renault) de Se Marie	1727	1773	»	» »
109. Olive (Coutard) de S. Bonaventure	1713	1773	»	Abbesse
110. Renée (Baston) de S. Louis	1713	1776	»	Religieuse de chœur
111. Marie (Savary) de S. Jean	1738	1776	»	» »
112. Françoise (Phélipard) de S. Augustin	1729	1776	»	Converse
113. Marie (Malles) de S. Michel	1728	1778	»	Religieuse de chœur
114. Jeanne (Godin) de S. Jérôme	1721	1779	»	» »
115. Félix (Blanchouin) de la Visitation	1732	1779	»	Abbesse
116. Marie-Perrine (Toutbon) de S. Antoine	1727	1779	»	Converse
117. Julienne (Guyard) de Se Thérèse	1726	1780	»	Religieuse de chœur
118. Guillemette-Françoise (Hubert) de la Conception	1728	1780	»	» »
119. Suzanne (Chupin) de S. Dominique	1710	1781	»	» »
120. Hélène (Baston) de Se Croix.	1712	1781	»	» »
121. Françoise (Maupilé) de Se Marthe	1726	1781	»	Converse
122. Marie (Demorand) de l'Annonciation	1764	1784	»	Religieuse de chœur
123. Julienne (Girard) de S. Benoît	1741	1784	»	» »

(Fin du Registre mortuaire)

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	Dates des professions	DATES DES DÉCÈS		CONDITION
124. Marie-Angélique (Guérin) de S. Charles	1712	1784 [1]	Fougères	Religieuse de chœur
125. Françoise (Bachelot) de S. Ignace	1738	1784 [2]	»	» »
126. Louise-Thérèse (Jamain) de Se Catherine	1771	1784 [3]	»	» »
127. Marie-Perrine (Lenoir) de S. Bernard	1746	1785 [4]	»	» »
128. Marie-Anne (Maugeis) de Se Angèle	1741	1785 [5]	»	» »
129. Louise-Françoise Perrine (Barbedette) de S. Benoît	1788	1791 [6]	»	» »
130. Jeanne (Royer) de la Nativité	1755	1798 [7]	Laignelet	Converse
131. Marguerite (Biard) de Se Reine	1755	? [8]	»	Religieuse de chœur
132. Blanche (Binel) de Se Élisabeth	1771	1805 [9]	S. James	» »
133. Michelle (Binel) des Séraphins	1768	1817 [10]	»	Abbesse
134. Françoise-Perrine (H) Onellen) de S. Martin	1773	1817 [11]	»	Religieuse de chœur
135. Marie-Louise (Lebreton) de Sainte Madeleine	1773	1824 [12]	»	Abbesse

1. Cf. Paris-Jallobert: *Anciens Registres paroissiaux de Bretagne. Laignelet*, p. 8 — Rennes, 1892.
2. *Ibidem*, p. 2.
3. *Ibidem*, p. 9.
4. *Ibidem*, p. 10.
5. *Ibidem*, p. 11.
6. Cf. *Vie et Révélations*... tome II, p. 158.
7. *Ibidem*, tome III, p. 396 ss.
8. *Ibidem* — mais l'année du décès n'est pas indiquée.
9. Cf. supra, p. 395 [43].
10. *Ibidem*, p. 458 ss., 464 ss. — cf. supra, p. 395 [43].
11, 12. cf. supra, p. 395 [43].

Enfin, voici, par ordre de profession, les dernières religieuses Urbanistes, survivantes à l'époque de la Révolution, et dont la date du décès m'est inconnue.

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	DATES DES PROFESSIONS	CONDITION
136. Marie (Lotin) de Sainte-Rose	1728	Religieuse de chœur
137. Jeanne (Coyiès) de Saint-François	1730	» »
138. Marie (Raoul) de Saint Paul	1738	» »
139. Anne-Françoise (Le Coq) de Saint Joseph	1746	Abbesse
140. Sylvie-Anne (du Pontavice) de Sainte Anne	1752	Religieuse de chœur
141. Marie-Anne (Lorée) de Sainte Claire	1760 [1]	» »
142. Perrine (Trévard) des Anges	1763	» »
143. Barbe-Françoise (Viard) de S. Alexis	1764	Converse
144. Jeanne-Catherine (de Morand) de S. Joachim	1768	Religieuse de chœur
145. Anne (Deshayes) de Saint Félix	1768	Converse
146. Jeanne (Tréval ou Trévard) de S. Bernardin	1769	Religieuse de chœur
147. Anne-Françoise (Couyer) de S. François de Sales	1770	» »
148. Mélanie (Lebouc) de S. Pierre	1773	» »
149. Angélique-Marguerite (Lory ou Loris) de Sainte Félicité	1775	Converse
150. Julienne-Perrine (Dirnellière) de Saint André	1778 [2]	Converse
151. Marie-Anne (Boishy) de Saint Augustin	1778	Religieuse de chœur
152. Françoise-Perrine (Caperel) de Sainte Marie	1783	» »

1. Cette religieuse ne figure pas dans la liste du personnel en 1791. Était-elle décédée avant cette date ? Son décès n'est signalé ni dans le *Registre mortuaire* qui s'arrête à 1784, ni dans les *registres paroissiaux* de Fougères ou de Laignelet.

2. Les *Anciens Registres paroissiaux de Fougères* indiquent sa profession en 1784. Mais il faut s'en rapporter au *Registre des vêtures et professions* des Urbanistes, qui l'indiquent en 1778.

NOMS DE RELIGION ET DE FAMILLE	DATES DES PROFESSIONS	CONDITION
153. Thérèse-Louise (Denancé) de S. Hyacinthe	1785	Converse
154. Nicolle-Anne (Pétel) de Sainte Thérèse	1787	Religieuse de chœur
155. Charlotte-Mathurine (Dupont) de Sainte Angèle	1787	» »
156. Julie Louise (Chevetel) de Sainte Pélagie	1788	» »
157. Jeanne-Marguerite (Allard) de S. Bruno	1789	» »
158. Julie-Françoise (Lenoir) de S. Ambroise	Prise d'habit le 20 XII 1788 [1]	» »
159. Marie (Duval) [2].		Urbaniste? — Relig. de chœur

1. Cf. PARIS-JALLOBERT. *Anc. reg. par. Laignelet.* Rennes, 1892. Elle était la sœur de Marie-Perrine (Lenoir) de S. Bernard, décédée en 1785. Vraisemblablement elle ne fit pas sa profession, qui aurait dû avoir lieu en décembre 1789, et rentra dans sa famille, car son nom ne figure pas dans la liste du personnel en 1791.

2. Son nom ne figure pas dans le *Registre des Vêtures et Professions.* Il se trouve pour la première fois dans la liste du personnel en 1791 ; mais cela ne prouve pas que Marie Duval ait été Urbaniste, puisque la même liste contient les noms de deux Ursulines de Rennes. Cependant cette personne associa dès lors son sort à celui des Urbanistes qui se retirèrent dans l'hospitalière maison des Binel de la Jannière en Laignelet ; et elle devint la voisine de sépulture de la Sœur Jeanne Royer de la Nativité dans le cimetière de cette paroisse.

APPENDICE III

1° Personnes de Noblesse

inhumées dans la chapelle des Urbanistes de Fougères

1. 1652 Messire Henry des Nos, sieur de la Tannière, inhumé dans la première chapelle des Urbanistes au faubourg Roger [1].

2. 1689 « Marie des Noës (Nos), dame de Patrion, morte à la Porte en Lécousse, en mai 1689, inhumée chez les dames Urbanistes, dont elle et sa famille sont fondateurs : laquelle maison est en Laignelet et le 24 dudit mois a esté faicte la translation des cendres avec le cœur du deffunct seigneur de la Tendrais, de l'ancienne chapelle des dames Urbanistes dans leur bastiment neuf, dont ledit Seigneur et successeurs sont fondateurs [2] ».

3. 1701 Jeanne-Gabrielle de Quenouart, morte en Rillé, inhumée chez les Urbanistes le 15 octobre 1701 [3].

4. 1760 Écuyer Jean de Quenouart, mort en Rillé, inhumé chez les Urbanistes en son enfeu le 8 décembre 1760 [4].

5. 1776 Charlotte de Quenouart, dame de S. Germain, mariée en 1747, morte en S. Léonard de Fougères, inhumée chez les Urbanistes le 7 mai 1776 [5].

6. 1788 « Haut et puissant Hyacinthe Laurent, seigneur de Heussey, fondateur de la Communauté de Sainte-Claire de Fougères, fils d'Hyacinthe-Julien, et d'Antoinette-Charlotte de Quenouart, mort en S. Sulpice (de Fougères) le 9 octobre 1788, âgé de 40 ans, et inhumé le 10 aux Clarisses [6]. »

2° Mariage célébré chez les Urbanistes

1657 Noble homme Jean Bacconnière, sieur de la Maisonneuve, marié le 25 septembre 1657 à Jeanne Méhaignerie dans la chapelle des Urbanistes (au faubourg Roger) [7].

---

1. Paris-Jallobert, op. cit. *Fougères*.
2. Id. *Laignelet*. On a vu plus haut que le nouveau bâtiment fut assez avancé pour loger la communauté dès le mois de Mars 1689. Il est donc tout naturel que l'on ait pu faire la translation du corps de Marie des Nos dans le nouveau bâtiment aussitôt après le décès, sans attendre la translation des cendres des religieuses inhumées au faubourg Roger, translation qui n'eut lieu qu'en octobre 1689.
3. Id. *Laignelet*.
4. Id.
5. Id.
6. Id.
7. Id. *Fougères*.

LA SPIRITUALITÉ DU CHRIST-ROI

(Suite).

CHAPITRE V

LA VIE DIVINE ET LES ANGES

SOMMAIRE : Nature des anges. — Ce sont des intelligences, ce sont des volontés. — Diversité des anges. — Hiérarchies et chœurs. — Quelles sont les lumières que les anges se communiquent. — Quels sont les différents ministères des anges ? — Quel est le nombre des esprits célestes ? — Quels sont les rapports des anges avec le Christ ? — Quelle a été l'épreuve des anges ? — Rapports des anges avec Marie. — Nos rapports avec les anges.

Pourquoi dans un ouvrage de spiritualité consacrer un chapitre aux anges ?

Parce que nous avons avec eux des rapports multiples. « On les voit aller sans cesse du ciel à la terre et de la terre au ciel, dit Bossuet ; ils portent, ils interprètent, ils exécutent les ordres de Dieu et les ordres pour le salut, comme les ordres pour le châtiment, puisqu'ils impriment la marque salutaire sur le front des élus (Apoc. VII. 3) ; puisqu'ils atterrent le dragon qui voulait engloutir l'Église (XII. 7) ; puisqu'ils offrent sur l'autel d'or, qui est Jésus-Christ, les parfums qui sont les prières des Saints (VIII. 3). Tout cela n'est que l'exécution de ce qui est dit, que *les anges sont les esprits administratifs envoyés pour le ministère de notre salut* (Heb. I) ».

C'est ainsi que « Dieu, faisant tout et pouvant tout, honore ses créatures, en les associant, quand il lui plaît et à la manière qui lui plaît, à son action ». (Préface de l'Apocalypse).

Les services signalés que nous rendent ces esprits célestes ne sauraient passer inaperçus dans un traité de spiritualité. Si Dieu les a chargés d'un office auprès des hommes, c'est qu'il nous a imposé aussi des devoirs à remplir. Ces devoirs, saint Bernard les résume en ces termes : Dieu a chargé ses anges d'une mission

auprès de vous ; quelle est cette mission ? Celle de vous garder. Oh ! comme cela doit vous inspirer de respect, de dévotion et de confiance ! Respect pour sa présence, dévotion pour sa bienveillance et confiance dans sa vigilance. *(Serm. in Ps.* 90).

Mais dans la *Spiritualité du Christ-Roi* nous avons une raison plus pressante d'employer quelques pages à l'étude des esprits célestes. Pourrions-nous, en effet, ne pas nous demander quelles sont les limites de son royaume, quelle est la nature de ses rapports avec les créatures dont la Révélation nous affirme l'existence ?

Si l'homme était centre du monde, la connaissance des esprits angéliques nous intéresserait surtout pour les services que nous pouvons en attendre... Mais il n'en est pas ainsi et c'est plutôt dans leurs rapports avec le Christ que nous devons les étudier.

Car le mystère du Christ, nous dit le Docteur Angélique, fut révélé aux anges dès le principe de leur béatitude, puisqu'il est le principe général auquel se rapportent les divers offices des anges. (I P., q. 57, a. 5, ad 1um et 3um).

Mais ce n'est pas seulement par de simples offices que les anges sont reliés au Christ et aux hommes ; des relations plus profondes, plus *essentielles*, dirai-je, les livrent tout entiers au Sauveur et les unissent aux hommes. Ils sont créés, en effet, pour glorifier l'Homme-Dieu, et ils forment avec les hommes la Cour d'honneur du Verbe Incarné ; ils sont avec nous les membres d'un même corps dont la tête est le Christ. Tous nous sommes appelés à la même vie divine par la grâce d'abord et ensuite par la gloire.

N'avons-nous pas, dès lors, toute raison d'étudier leur nature, ainsi que leurs rapports avec le Christ et les hommes ?

§ 1er. *Nature des anges.* — Voici ce que nous enseigne la Révélation :

Il y a des êtres purement spirituels, d'une nature plus parfaite que la nature humaine et qui furent créés, non dans le temps, mais avec le temps, simultanément avec la matière.

Dans les desseins de Dieu, les esprits et les corps ne devaient pas former deux univers indépendants ; ils devaient concourir par leurs mutuelles relations à la perfection d'un chef-d'œuvre unique. C'est pour cela que leur création fut simultanée [1].

La nature angélique est une des plus admirables communica-

1. S. Thom. I P., q. 61, a. 3). — Conc. Lateran., cap. I. Cfr. Denz. Ban. 423.

tions de l'Être divin. En effet, Dieu, qui pourrait créer des esprits plus parfaits, ne saurait, au dire d'un grand théologien, créer une nature d'un ordre plus élevé. (Suarez l. 3, c. 2, n. 8).

Ainsi donc si nous voulons donner à cette nature le nom qui lui convient, nous dirons qu'elle est un pur esprit ; car le nom d'ange exprime une fonction et non une nature et tous les termes que nous pouvons employer pour expliquer ce qu'est un esprit nous disent ce qu'il n'est pas, mais jamais ce qu'il est.

Cette substance spirituelle se distingue de Dieu, en ce qu'elle est limitée et finie, — ce qui établit une distance infinie ; elle se distingue de l'âme, en ce qu'elle est complète et destinée à se suffire sans être unie à un corps. — De là cette différence profonde dans l'exercice de leur activité ; les facultés de l'âme unies au corps ne s'exercent qu'à l'aide d'organes matériels ; les facultés de l'ange se suffisent à elles-mêmes et n'ont pas besoin de moyens extérieurs.

« Les anges, dit saint Anselme, sont les astres vivants du ciel supérieur, les lis du paradis intérieur, les roses plantées sur les eaux de Siloé, ces eaux qui coulent en silence. O fleuve de paix ! O parfums du jardin des délices ! O sagesse qui embrasse toute l'étendue du Ciel ! C'est pour vous que ces esprits brillent et resplendissent ».

Pour nous faire une idée moins confuse de ces créatures célestes, écoutons ce que nous en disent les Pères de l'Église : « Dans toutes les célestes intelligences, nous dit saint Denis, on distingue la substance, la vertu et l'opération ». (Hier. cel. XI § 2).

Dans l'échelle des êtres, l'ange est celui qui se rapproche le plus de Dieu par sa spiritualité. Toutefois, s'il imite la simplicité de l'Être suprême, il ne la réalise pas. Dans l'ange comme dans notre âme, nous trouvons l'intelligence et le volonté, et il y a lieu de distinguer l'essence et les facultés. Dire, en effet, que l'intelligence de l'ange est son essence, ne serait-ce pas prétendre que l'ange est un acte pur et qu'il comprend nécessairement et tout à la fois, tout ce qu'il peut comprendre ? — D'autre part, on ne saurait distinguer *réellement* les facultés de l'essence. Ce que dit saint Augustin de l'âme s'applique à l'ange à plus forte raison : « La mémoire, l'intelligence et la volonté ne sont pas trois vies, ni trois âmes, mais bien une seule vie, une seule âme [1] ». Et

1. Liv. I de Trin. chap. II.

saint Bernard : « Je distingue dans l'âme la mémoire, l'intelligence et la volonté ; mais ces trois choses sont l'âme elle-même [1] ».

§ 2. *Les anges sont des intelligences.* — Les facultés dans l'ange sont donc des vertus, des forces. Elles sont *formellement* distinctes de l'essence, et ne sauraient en être séparées, car, privée de ses facultés, l'essence pourrait-elle se concevoir ? Ces facultés peuvent se résumer dans l'intelligence et la volonté. A ces forces et à leurs opérations sont dues les relations des anges. Par elles se produisent les phénomènes de leur grande vie sociale. Ils deviennent, par elles, accessibles à tous les êtres et tous les êtres leur deviennent accessibles. Ce sont comme de continuelles sorties d'eux-mêmes au dehors et de continuelles invasions en eux des réalités extérieures [2].

Connaître, comprendre, lire au dedans est le propre de l'intelligence. Si dans l'homme innocent l'intelligence était un instrument radieux où se jouait librement la lumière ; si la vérité, comme dit saint Augustin, y était comme une source merveilleuse sans cesse jaillissante, que dire de ces esprits que l'on nomme à bon droit des *intelligences* ?

Dans ces créatures spirituelles, l'intelligence se présente à nous autrement radieuse, autrement puissante. C'est un soleil illuminant tout en eux et autour d'eux, et leur donnant conscience et connaissance des réalités qu'ils illuminent. C'est une splendeur créée et qui est comme un rayonnement de la splendeur incréée.

Comment, surtout dans notre état de déchéance, comparer notre intelligence à l'intelligence angélique ? Celle-ci l'emporte par la rapidité, la clarté, l'étendue et la continuité. Et pourtant auprès de l'intelligence divine, elle n'est qu'un pâle reflet.

« Les intelligences humaines les plus élevées sont comme les montagnes ensevelies sous les flots de l'océan et dressant leur tête vers la surface qu'elles ne peuvent atteindre.

» Les intelligences angéliques sont comme les montagnes qui dominent, non seulement l'océan, mais toutes les basses régions de la terre et portent vers les cieux leurs fronts aériens.

» L'intelligence divine, c'est la hauteur dominant toutes les

1. Serm. II Cant.

2. L'abbé Chardon. *Mémoires d'un Séraphin* I. L. I, Chap. III. — S. Thomas, il est vrai, affirme que les anges supérieurs ne *sortent* jamais, c'est-à-dire qu'ils ne sont jamais *envoyés*. Mais l'Écriture le contredit formellement

hauteurs ; c'est le firmament, c'est l'azur, c'est l'espace incréé, c'est l'infini [1] ».

Pour saisir ce qu'il y a d'excellent dans l'intelligence angélique qu'il nous suffise de la comparer à l'intelligence de l'homme.

L'esprit humain est lent dans ses opérations et s'efforce de suppléer par le raisonnement à la vue intuitive qui lui manque. — L'ange saisit du premier coup d'œil ce qu'il peut connaître naturellement.

L'homme naît dans les ténèbres de l'ignorance et ne procède que par découvertes partielles qu'il relie de son mieux. L'ange au contraire, créé parfait, a reçu de Dieu la science divinement infuse dès le premier instant de sa création ; les formes et les images des choses sont innées en lui.

L'intelligence humaine est sous la dépendance des sens pour former ses idées : or les sens sont sujets à l'erreur ; ils s'arrêtent à la surface des corps; notre intelligence ne lit que par le dehors et on dit avec raison qu'elle ne voit le fond ni le tout de rien. Le regard angélique, au contraire, atteint immédiatement les réalités des choses. Il pénètre cette substance qui échappe à nos regards et la distingue des accidents.

Y a-t il rien qui nous soit plus proche que nous-même ? Et pourtant qui oserait dire qu'il se connaît ? Que savons-nous de notre âme, de son union au corps, du jeu de ses facultés avec le concours des sens ? L'œil de notre âme *voit trouble.* — L'ange se connaît lui-même ; il se voit à découvert et se pénètre dans toute la réalité de son être. Dans le monde de la nature, l'intelligence angélique saisit tout, comprend tout.

Enfin une autre différence qu'il est bon de faire ressortir : Rien de plus fugitif que le présent. Comment saisir au vol les minutes rapides, les retenir et les fixer dans le présent ? C'est le rôle de la mémoire ; l'intelligence découvre la vérité, amasse les trésors et la mémoire les conserve. On peut dire que celle-ci n'est que l'intelligence considérée dans la continuation de son acte. Or, qui ne sait que tout le monde se plaint de son défaut de mémoire ? L'attention à un objet nous fait oublier le reste. La confusion, en attendant l'oubli, se répand comme un brouillard sur notre esprit et nous empêche de rappeler avec précision les images des choses que nous avons vues. — Dans l'ange, ni

---

1. *Mémoires d'un Séraphin.* Ibid. Ch. IV.

méprise ni oubli. Ses connaissances s'étendent tous les jours et avec elle les images s'accumulent et se rangent dans sa mémoire avec ordre et harmonie. Ces images brillent de leur lumière propice et s'offrent à l'ange dès qu'il le désire : O le magnifique trésor toujours ouvert, toujours présent que l'ange emporte toujours avec lui ! En face de tant de merveilles, qu'est-elle la pauvre intelligence humaine, si vacillante, si lente à saisir et si peu conservatrice [1] !

§ 3. *Les anges sont des volontés.* — Le Prophète Royal dit que « les anges accomplissent la volonté de Dieu » (Ps. 102). Ils ont donc une volonté. Comment en effet, concevoir un être si puissant à pénétrer le vrai, saisir le beau, à lire dans les réalités des choses et incapable d'aimer ce qu'il voit si parfait ? Si l'intelligence est une faculté merveilleuse, la volonté, force mystérieuse, capable de poursuivre avec persévérance le bien, le vrai et le beau, de s'y reposer avec complaisance, ne mérite pas moins notre admiration. Bien plus, l'ange comme l'homme ne trouve sa perfection que dans les actes de sa volonté.

Comment nous faire une idée de l'activité intellectuelle de l'ange ? Or chacun des actes de cette faculté lumineuse se répercute dans la volonté. Bien plus, la volonté qui suit l'intelligence peut à son tour réagir sur cet œil spirituel en le fixant sur tel ou tel objet, ou en lui commandant de scruter avec plus de persévérance la beauté qui l'a fascinée. Si l'intelligence angélique est, suivant la belle expression de saint Sophronius, une source de lumière à jet perpétuel *(cognitionis fontes et scaturigines)*, la

1. L'ange peut-il raisonner ? Quand l'esprit humain ne peut saisir directement le rapport entre deux idées, il a recours à un moyen terme avec lequel il les compare successivement afin de découvrir leurs mutuelles relations C'est ce qu'on appelle *raisonner*. L'ange raisonne-t-il ? Cette opération de l'intelligence, dont l'homme s'enorgueillit trop souvent, implique des imperfections. Cependant si l'ange a la vue intuitive de ce qui le concerne directement, n'y a-t-il pas un monde très vaste qui échappe à sa connaissance ? Là où le regard intuitif fait défaut, n'est-il pas avantageux d'avoir un autre moyen d'arriver à la vérité ? L'ange peut donc raisonner ; c'est ce qui explique la discussion entre Gabriel et l'ange des Perses, discussion qui dure 20 jours. — Il ne s'agissait pas d'une volonté de Dieu évidente, car l'accord eût été instantané. Et chacun interprétait cette volonté conformément à la mission qu'il avait à remplir : assurer le bien du peuple qui lui était confié. Or dans le cas en litige, le bien d'un peuple paraissait le mal de l'autre. Un ange se trompait donc et il ne pouvait se tromper que parce qu'il raisonnait. (Daniel X, 13).

volonté est une source non moins intarissable. De son sein toujours fécond s'élancent des actes ininterrompus, aussi multipliés que variés.

Dans l'homme, l'amour est capable de magnifiques dévouements, d'héroïques sacrifices ; que dire de sa puissance dans un pur esprit ? Avec quelle force ne s'attache-t-il pas au bien et au beau ! Cependant, l'ange, quelque parfait qu'on le suppose, reste toujours une créature et comme telle, il ne saurait participer à *l'immutabilité* divine. L'immutabilité en effet, ne saurait être une perfection dans la volonté angélique ; car pour toute volonté exposée à déchoir, il est plus parfait de pouvoir sortir de la mauvaise voie que de s'y voir irrévocablement engagée, et l'ange peut déchoir, comme nous l'apprend la Révélation. Oui, l'ange est libre, non seulement de choisir sa voie, mais encore d'en changer pendant la durée de l'épreuve [1]. « C'est la liberté qui a tout fait dans le ciel, comme elle fait tout encore sur la terre. C'est elle qui a fait les diverses sociétés angéliques, qui a bâti le ciel et l'enfer.... Les anges sont au commencement de leur existence engagés chacun dans son chemin et c'est librement qu'ils y ont marché [2]. »

La volonté, avec le secours de Dieu, a fait la grandeur et la beauté de l'ange, comme elle doit faire notre perfection. « Que faut-il pour mener à bonne fin l'œuvre immense de la perfection personnelle », demandait une religieuse à saint Thomas. « Avec le secours de la grâce, rien autre chose qu'une volonté, répondit le Docteur angélique ». Et Dieu veut que la mesure du mérite dépende en partie de la vigueur de cet acte de volonté. Or la volonté de l'ange, comparée à celle de l'homme, paraît invincible. Toutes les puissances humaines réunies ne sauraient résister à la volonté d'un seul ange, et celui-ci dans l'exercice de son activité, ne saurait éprouver la moindre lassitude.

L'ange cependant ne saurait ni créer, ni anéantir un atome, pas plus qu'il ne pourrait déroger aux lois établies par Dieu.

---

1. Si le choix une fois arrêté, la volonté angélique se trouvait irrévocablement engagée, comment expliquer la lutte des anges lors de l'épreuve ? Ce *grand combat* ne peut signifier que l'ensemble des efforts de part et d'autre pour produire un changement dans les volontés. Mais comment les anges, fidèles ou révoltés, ont-ils pu tenter l'impossible, s'ils savaient de part et d'autre que le choix qu'ils avaient fait était irrévocable ?

2. *Les Anges*, Conf. III ; Le P. Lavy, des Frères Prêcheurs.

§ 4. *Diversité dans les anges.* — Aux qualités naturelles si brillantes Dieu ajouta la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit ; et cela à l'instant même de leur création. Les richesses surnaturelles furent proportionnées aux perfections naturelles de chacun ; car la nature a été faite pour la grâce comme la grâce pour la gloire [1].

De plus, par le jeu de la liberté angélique, il devait s'établir parmi les esprits célestes des distinctions et des diversités comme nous le voyons parmi les hommes par les degrés variés de fidélité ou d'infidélité. La générosité plus ou moins grande de chaque ange, l'a fixé dans un degré plus ou moins élevé de perfection.

Le Créateur a-t-il fait jaillir du néant diverses espèces d'anges ? Chaque ange forme-t-il à lui seul une espèce particulière, ou bien encore, tous, d'une seule espèce, ne se diversifient-ils que par leurs mérites ? — Question difficile à résoudre [2].

Quoi qu'il en soit, nous savons par l'Écriture qu'il y a 9 catégories d'anges et, après saint Denis, dit l'Aréopagite, les théologiens sont d'accord pour ranger ces neuf catégories en trois hiérarchies.

Les différents esprits ont-ils été créés dans les différents chœurs où ils ont été confirmés après la victoire ? La question peut se poser, même dans l'opinion de ceux qui font de chaque ange une espèce différente. Est-ce que, dans la gloire, ces esprits ont conservé la place qu'ils avaient dans l'échelle de la nature ? Écoutons le docte Abbé Rupert : « Aucun passage de l'Écriture ne favorise cette opinion, dit-il, à savoir que les anges fidèles ont été purement et simplement confirmés dans le degré de grâce qu'ils ont reçu de la pure libéralité divine. Bien plus, la Révélation par la bouche du prophète Ézéchiel (XXII), est nettement opposée à cette affirmation. Car enfin, nous le demandons, quelle est la récompense qu'ont reçue les anges fidèles pour avoir résisté à l'exemple entraînant des apostats ? Comment ont-ils pu tomber, s'ils faisaient déjà partie des séraphins, de ces anges qui brûlent d'amour divin ? Comment croire qu'ils aient jamais goûté les suavités de

1. Il faut bien remarquer ici qu'il ne s'agit pas d'une loi *nécessaire* mais de convenance que le Créateur paraît avoir suivie. Cf. S. Bon. II S., D. IX, q. IV, a. concl.

2. Puisqu'il est d'enseignement commun que les hommes, qui sont tous de la même espèce, peuvent cependant prendre place dans les différents chœurs des anges, on ne voit pas, *sous le rapport de la gloire*, la nécessité d'introduire des espèces diverses parmi les anges. Il est vrai que les partisans de la multiplicité des espèces s'appuient sur d'autres raisons.

l'amour divin ? Aussi est-il plus raisonnable de croire que, s'ils se trouvent dans les rangs qu'ils occupent, c'est comme récompense de leur fidélité ». (De Glorif. Trin. L. III, cap. XVIII — P. L. 169, 69).

Hugues, arch. de Rouen, dit de son côté : « Dieu a placé les anges dans les différents chœurs d'après le degré de leur charité ». (Dial. Lib. 14, Int. 14, P. L. 192, 1181).

§ 5. *Hiérarchies et chœurs.* — Que faut-il entendre par hiérarchie ? — « Une série d'êtres intelligents tendant à se perfectionner surnaturellement en participant à la perfection des êtres relativement supérieurs et visant à communiquer leur perfection aux êtres inférieurs selon la capacité et la destination de ceux-ci ». La perfection que les anges cherchent à acquérir et à communiquer consiste dans la purification, dans l'illumination et dans l'acquisition du suprême degré de bonté surnaturelle proportionné et destiné à chacun d'eux.

« Dans l'ordre de l'économie divine, dit saint Denis, l'inférieur s'élève à Dieu au moyen du supérieur ». (Hier. Cœl., C. IV, § 3). Il ne s'agit pas seulement de l'action d'une hiérarchie sur une autre, mais encore, dans la même hiérarchie, des relations des esprits célestes entre eux ; le Distributeur suprême des dons « ayant établi cette règle, qu'en chaque hiérarchie, il y aurait des puissances premières, moyennes et dernières, les plus parfaits devenant les mystagogues, c'est-à-dire les initiateurs aux mystères sacrés et comme les guides des moins avancés ». (ibid).

Tout l'ordre surnaturel est donc disposé en hiérarchies, en chœurs, en degrés divers de perfection, afin que tout soit perfectionné et que tout perfectionne quelque chose, à la ressemblance de Dieu, type infiniment parfait de toute bonté et de toute opération bienfaisante sur les êtres... C'est ainsi que le dernier des humains est destiné non seulement à se diviniser, de quelque façon, lui-même, sous l'action d'autrui, mais encore à diviniser les autres, autant que possible, au moins par ses prières et ses exemples : *Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés, car la prière assidue du juste peut beaucoup* (Saint Jacques V, 16). *Nous sommes devant Dieu la bonne odeur du Christ* (c'est-à-dire la connaissance de Jésus-Christ communiquée) *à l'égard de ceux qui se sauvent* (II. Cor, II, 15 [1]).

1. L'Abbé P. J. Pesson (Considérations théologiques sur le Paradis) L. II ch. I, Médit. II, N° 446).

La hiérarchie a pour but, dit saint Denis, d'assimiler et d'unir à Dieu ses membres dans la limite du possible, elle les perfectionne en les rendant semblables à Dieu ; ainsi changés en *simulacres* de Dieu, les membres de la hiérarchie, mystérieusement inondés d'éblouissantes irradiations, les reflètent sans envie sur les êtres d'un rang inférieur. Leur perfection consiste donc à s'élever de toutes leurs forces jusqu'à l'imitation de Dieu, et, chose plus divine encore, disent les écrivains sacrés, à devenir les coopérateurs de Dieu ».

D'où la conclusion que tire saint Thomas (1 P. q. 106, a. 4.) : « Plus les chœurs et les hiérarchies angéliques sont élevés et plus ils ont de zèle pour le bien de leurs inférieurs, plus ils font effort pour leur communiquer leurs biens surnaturels ».

Par quoi les hiérarchies angéliques diffèrent-elles les unes des autres ? — Par leur perfection et leurs ministères. Du reste, ici, perfection et ministère se confondent, puisque les divers ministères sont confiés à des anges de perfection déterminée.

Un chœur supérieur a toute la perfection du chœur inférieur et la dépasse — et cela non seulement dans la vertu caractéristique qui sert à distinguer les chœurs, mais dans toute la perfection en général. Ainsi les Séraphins, qui se distinguent des Chérubins par l'amour, ne l'emportent pas sur eux seulement par les ardeurs de la charité, mais encore par l'éclat des connaissances, la science restant cependant la caractéristique des Chérubins, par rapport aux chœurs inférieurs [1].

Mais comment un ange supérieur peut-il illuminer, conduire un ange inférieur ? Tout bienheureux, ange ou âme, ne voit-il pas Dieu face à face ? N'a-t-il donc pas une connaissance de Dieu et un amour de Dieu proportionnés aux mérites de sa vie d'épreuve et qui constituent son bonheur essentiel ?

Cela est vrai. Et cependant on doit dire que l'ange illumine son inférieur. L'œil de l'homme, quelque sain et bien conformé qu'il soit, ne saurait voir sans le concours d'une action extérieure, sans la lumière. Il en est un peu de même pour l'âme. Laissée à ses forces naturelles, elle est dans l'impossibilité absolue de voir Dieu sans un don particulier qu'on appelle *lumière de gloire* et qui fortifie et perfectionne l'intelligence créée : c'est une qualité ou habitude qui vient de Dieu [2].

1. S. Bonav. II, a. IX, q. IV, a. concl. — S'il n'en était pas ainsi, la règle posée par S. Denis n'aurait plus sa raison d'être. Nous avons déjà énoncé cette règle.

2. S. Thomas P. I, q. XII, a. V. — B. Scot I, D. XVII, 9, 3, N° 36.

La même loi régit les esprits célestes, mais parmi eux, la lumière de gloire ne serait-elle pas transmise hiérarchiquement, les anges supérieurs la communiquant aux anges inférieurs proportionnellement à leur perfection ? Il faudrait l'entendre ainsi, semble-t-il, d'après ce principe de saint Denis : « Dans l'ordre de l'économie divine, l'inférieur s'élève à Dieu au moyen du supérieur ».

Quoi qu'il en soit, l'ange illumine son inférieur directement en lui communiquant de véritables connaissances ou lumières.

§ 6. *Lumières que les anges se communiquent.* — Ces connaissances n'ont pas pour objet Dieu en lui-même, mais l'œuvre de Dieu, le plan divin dans la création, les dispositions de la Providence qui réalisent ce plan. Dieu a voulu associer les anges au gouvernement de l'univers, aussi bien dans l'ordre naturel que surnaturel. Mais ce plan de Dieu, tous les anges ne le connaissent pas dans la même perfection, puisque tous ne voient pas Dieu dans la même mesure. Et pourtant ce plan doit se réaliser dans ses moindres détails ; ce sont donc les anges supérieurs qui donnent aux inférieurs les lumières précises sur leur mission et sur la manière d'accomplir leur ministère.

L'ange chargé des Juifs en captivité et l'ange des Perses ont discuté sur la dé ivrance des Juifs. L'ange des Perses voyait un grand bien pour le peuple qui lui était confié dans la présence des Juifs. L'ange du peuple choisi voyait, de son côté, un grand détriment pour son peuple dans cette captivité du peuple de Dieu ; ils ne voyaient l'un et l'autre que le bien qu'ils étaient chargés d'assurer. Ce fut saint Michel qui leur fit connaître la disposition de la Providence pour cette circonstance particulière.

Ainsi donc le plan de la Providence n'est pas connu de tous les anges, du moins dans ses détails. Si la première hiérarchie ne le connaît pas dans toute son étendue, elle en reçoit communication lorsqu'il s'agit d'illuminer les anges exécutants.

De plus, Dieu seul connaît les pensées de l'homme et ses affections ; et cependant l'univers matériel, étant fait pour toutes les créatures raisonnables, doit être gouverné se on que l'exige les dispositions bonnes ou mauvaises des êtres libres. (S. Th. Cont. Gent. cap. ult.).

Mais pour conduire les hommes et les choses au terme que leur assigne la Providence, il ne suffit pas de connaître le plan divin et de pénétrer les pensées et les vouloirs des créatures. Quelles

seront les conséquences de leurs actions ? Quelles seront les circonstances favorables ou défavorables dans lesquelles devra se déployer leur activité ? Que surgira de la rencontre de tant de causes libres ? Quelle réactions, quelles nouvelles directions en sortira-t-il ? Dieu s'est réservé la vûe de l'avenir qui pour lui, est le présent.

Concluons donc que, dans ce que Saint Thomas appelle *les raisons des choses*, Dieu communiquerait aux anges, avec le plan de la création, ce qu'il leur importe de connaître des pensées des hommes, comme aussi de l'avenir, de manière qu'ils puissent procurer le fonctionnement convenable de chaque chose ; ils pourraient aussi conduire chaque être au terme qui lui est assigné.

Or ces communications se faisant des anges plus parfaits aux moins parfaits, nous pouvons dire que si les ministères des anges dans le gouvernement de l'univers sont déterminés par leur perfection, celle-ci, par le fait, nous est plus ou moins dévoilée par les ministères remplis.

§ 7. *Quels sont les différents ministères des anges ?* — Puisqu'ils se différencient par la connaissance du plan divin et aussi par son mode de connaissance, on dit que la première hiérarchie puise cette connaissance dans la source la plus élevée et la communique à la deuxième hiérarchie suivant les capacités de celle-ci et les exigences de son ministère. De la deuxième hiérarchie, cette connaissance est transmise à la troisième toujours dans la mesure proportionnée aux facultés qui doivent la recevoir et au ministère à remplir.

Nous pouvons nous faire une idée bien confuse de ces communications de lumières et connaissances par cette comparaison à notre portée. Un généralissime réunit ses commandants d'armée, de corps d'armée, et de divisions, pour leur expliquer son plan de campagne. Ceux-ci, au fur et à mesure des circonstances, et pour la zone qui les concerne, donnent les lumières voulues par leurs ordres aux généraux de brigades, colonels, commandants; ceux-ci, à leur tour, éclairent et conduisent les compagnies, les sections et les unités. C'est le plan du généralissime que l'on cherche à exécuter. Le plan du Dieu des armées se réalise infailliblement par le ministère des anges dans le gouvernement de l'Église, la marche des nations et la conduite de chacun des hommes.

Les trois chœurs de la première hiérarchie reçoivent donc de la source première communication du plan divin ; c'est leur caractéristique. Leur puissance est tellement grande qu'elle ne peut se déployer pleinement en dirigeant les mondes corporels et même les hommes et ne peut être absorbée que par la divinité.

Ainsi donc nous pouvons dire, avec saint Bonaventure, que ce qui distingue les hiérarchies c'est la connaissance divine, la puissance et l'action.

A la première hiérarchie une connaissance plus parfaite de la divinité et du gouvernement du monde dans une contemplation plus sublime. Cette contemplation comporte la possession de Dieu ; c'est la caractéristique des Trônes, ainsi appelés parce qu'ils portent Dieu en eux, en le possédant, comme un trône porte et possède le prince qui y est assis [1].

Or la perfection et l'essence du 3e chœur de chaque hiérarchie est commune aux chœurs supérieurs. (S. Thom. P. 1, q. 108, a. V, ad 6m).

Les Chérubins sont donc des Trônes, mais ils les dépassent par la plénitude de leur science. Ils voient Dieu plus parfaitement ils reçoivent avec plus d'abondance la divine lumière ; ils voient mieux la beauté de l'ordre établi par Dieu et pleins de ces connaissances sublimes, ils les répandent même sur les Trônes.

Les Séraphins, plus parfaits que les Chérubins, les illuminent comme ceux-ci illuminent les Trônes. Leur caractéristique est l'ardeur de l'amour divin.

La caractéristique de la seconde hiérarchie, dit saint Bonaventure, c'est la puissance ou le pouvoir ordonné. Or le pouvoir comporte trois fonctions : celle de présider ou de commander, c'est la plus noble et elle appartient aux Dominations ; celle de résister aux adversaires, elle appartient aux Puissances ; la troisième, enfin et la moins noble, appartient aux Vertus, celle de pouvoir opérer, comme ministres de la puissance divine.

La troisième hiérarchie a pour caractéristique l'action et le gouvernement. Les uns sont députés à la conduite des rois et des chefs des peuples : ce sont les Principautés ; d'autres, à la conduite des peuples : ce sont les Archanges ; les autres enfin, à la garde des hommes ; ce sont les Anges [2].

---

1. Per hanc denominationem designatur quod sunt Deiferi. *(S. Th. cont. Gentes*, L. III, c. 80).
2. S. Bonav. II, D. IX. Prœm. III.

§ 8. *Quel est le nombre des esprits célestes ?* — Les Saintes Lettres et les docteurs enseignent que leur nombre est tel qu'il dépasse sans comparaison tous les nombres matériels. Daniel, parlant seulement de ceux qui se tiennent près de Dieu dit : « Des milliers de mille le servaient et des dix mille de centaines de mille se tenaient debout devant Lui [1] ». Saint Jean, dans l'Apocalypse, nous dit avoir vu autour du trône de l'Agneau une multitude d'anges ; ils étaient des milliers et des myriades de myriades [2].

Que signifient ces expressions, sinon une foule innombrable, un nombre qui dépasse l'imagination de l'homme ? « Tel est, en effet, le chiffre des heureuses armées des intelligences supermondaines, dit saint Denis, qu'il se dérobe à la chétive appréciation de notre matérielle arithmétique [3] ».

Il y a des Pères qui voient une indication du nombre des anges dans la parabole de la brebis égarée. Elle représente les hommes, tandis que les 99 restées au bercail indiquent les anges... restés fidèles.

Les différents chœurs n'auraient pas le même nombre d'anges ; car, d'après l'enseignement le plus ordinaire, Dieu multiplie les êtres les plus nobles, de sorte qu'il y aurait plus d'archanges que d'anges, plus de principautés que d'archanges etc. Un illustre théologien fait mention de nombreux auteurs qui affirment que les anges gardiens sont pris dans le chœur des anges et que le même ange ne garde qu'un seul homme [4].

Qu'elle est donc belle cette portion du Royaume du Christ ! Son étendue, sa perfection dépassent toute imagination ! Il est temps que nous nous demandions :

§ 9. *Quels sont les rapports des anges avec le Christ ?* — Nous avons affirmé, mais sans insister que les anges aussi bien que les hommes doivent au Christ leur création, leur surnaturalisation et leur glorification. N'importe-t-il pas à la gloire du Christ de mettre plus en lumière ce que cette portion de son royaume doit à son intervention ? C'est ce que nous essayerons de faire en quelques mots.

1. Daniel VII, 10, 12.
2. Apocal. V, 11.
3. Hier. Cœl. XIV.
4. *Frassen.* (De angelis, tr. I, disp. I, a. III, q. I, concl. III). — Il ajoute : « De plus nous lisons dans *les Révélations de Ste Brigitte* (L. LV, ch. II) que, dans ce chœur, il y a tant d'anges qu'on pourrait en donner plus de dix à chacun des hommes qui ont été ou qui seront.

1° *Le Christ a demandé les anges comme les hommes.* Les anges en effet font partie de l'héritage dont parle le Psaume II :Voici en quels termes. Dieu s'exprime par la bouche du Prophète Royal. Il s'adresse à son Verbe : « Tu es mon Fils ; Je T'ai engendré aujourd'hui. *Demande-Moi et Je Te donnerai les nations en héritage.* » — Comment supposer que le Verbe n'a pas fait écho à cette parole du Père ? Cependant, égal en tout au Père, pouvait-il descendre au rang d'infériorité que comporte toute demande dans celui qui l'adresse ? Évidemment non. — Aussi est-ce le Verbe, au nom de l'humanité qu'il devait prendre, revêtu déjà dans le décret divin de cette humanité, comme nous l'avons dit, est-ce le Verbe qui demande dans ces conditions.

Ce fut donc la prière, la demande de l'Humanité Sainte que le Verbe présenta à son Père. Et ce fut à la demande du Christ que les purs esprits passèrent du néant à l'existence et qu'ils jaillirent tout éclatants de perfection. Quels transports ineffables ! Quel hymne de reconnaissance à l'Auteur de toutes choses et aussi à Celui qui leur était montré comme devant exister dans la succession de la durée, au Christ qui leur avait mérité l'existence avec les richesses surnaturelles, ornements divins.

En effet, d'après le principe admis que la nature est faite pour la grâce et la grâce pour la gloire, il faut bien reconnaître, que Celui qui a mérité aux anges la grâce et la gloire, leur a mérité aussi la nature.

Or la Tradition est unanime, du moins jusqu'au XIIIe siècle, pour attribuer aux mérites du Christ la grâce et la gloire des anges. Apportons seulement quelques témoignages :

« Aucun ange n'est semblable au Christ, affirme Origène ; car tous disent : C'est de sa plénitude que nous avons reçu tout ce que nous avons [1] ».

Saint Cyrille d'Alexandrie, le grand défenseur de la maternité divine, atteste la même vérité : « Il est véridique saint Jean qui dit : « Tous nous avons reçu de sa plénitude ; car toutes les créatures, aussi bien les invisibles que les visibles participent à la grâce du Christ. Car les anges et les archanges et toutes les natures qui sont au dessus de nous, les chérubins eux-mêmes ne sont saints que par le Christ, dans le Saint-Esprit [2] ».

De son côté, saint Jérôme nous dit : « Dieu a donné le Christ

1. In. Ps. 88, 7, 8.
2. Lib. IX de Ador.

pour tête à l'Eglise qui est son corps et sa plénitude, et par *Église* nous pouvons entendre et les hommes et les anges, ainsi que toutes les vertus et les autres créatures raisonnables [1] ».

Et toujours, à l'occasion de la même Épître aux Éphésiens : « Nous ne pouvons savoir comment le sang du Christ a pu être utile aux anges et à ceux qui sont dans les limbes (in inferno) et cependant nous ne pouvons pas ne pas savoir qu'il leur a été utile [2] ».

Saint Augustin nous dit que le Christ est la tête de l'Église par son humanité, (sup. Joan. Tr. 68, cap. 14) ; que l'Église est au ciel et sur la terre ; ici bas, dans les fidèles et là haut, dans les anges, (In. Ps. 37, 4) ; que tous donc, les hommes justes et toutes les légions et toutes les armées des anges nous sommes le corps dont la tête est le Christ (Conc. III in Ps. 36).

Aussi saint Thomas est-il l'écho fidèle de la Tradition, lorsqu'il nous dit dans la question de la capitation du Christ :

« C'est de la plénitude du Christ que nous avons tous reçu. (Joan. I, 16). Mais, ajoute-t-il, c'est parce que nous recevons la grâce du Christ qu'il est notre tête (3, 6. q. VIII, art. V). Or le Christ est la tête des anges (Ib. a. IV), suivant ce que dit l'Apôtre aux Col. II, 10 « Le Christ est la tête de toute Principauté et de toute Puissance ».

Le saint docteur affirme la même vérité, avec non moins de précision, lorsqu'il prouve (Ibid. a. 6), que le Christ seul est la tête de l'Église, d'après les paroles de l'Apôtre aux Colossiens (II. 19), et que les anges comme les hommes appartiennent à l'Église qui renferme et ceux qui sont sur la terre et tous les bienheureux au ciel (Ibid. a. 4 a. 2do).

Enfin, la plénitude de la grâce qui est dans le Christ est cause de toutes les grâces qui sont dans toutes les créatures douées d'intelligence [3].

Comme on comprend, dès lors, ce que les Pères nous disent et de la Religion chrétienne avec son sacrifice dès l'origine, et de la cause de la chute des anges ; comme aussi l'on comprend l'intimité des rapports que Dieu a établis entre les anges et les hommes.

Et d'abord la Religion chrétienne : « Dans la sainte Église

1. Com. in Ep. ad. Eph. I, 22. P. L. 26, 464.
2. Ibid. Col. 49.
3. Lect. X in cap. I Joan.

catholique, dit saint Épiphane, se trouve la véritable religion chrétienne. Elle a fleuri dans les temps passés avec Adam ; que dis-je ? Avant Adam lui-même ; elle s'est épanouie, avec le Christ, avant tous les siècles, dans la volonté ou décret du Père, du Fils et du Saint Esprit [1].

La Religion chrétienne comporte le sacrifice. Celui-ci ne doit-il pas être le même pour tous les membres de l'Église, dans toute sa vaste étendue ?

Évidemment ; et c'est pour cela que les Pères nous disent que le Verbe est Pontife dès l'éternité ; de la sorte la première créature intelligente, décrétée après l'Incarnation, a trouvé à sa disposition le prêtre nécessaire pour tout sacrifice, et ce prêtre ne s'est jamais trouvé sans hostie, et l'hostie c'est le pain des anges, devenu aussi le pain des hommes.

« Le Christ, nous dit Origène, est le Pontife qui offre l'hostie non seulement pour les hommes mais encore pour tout être doué d'intelligence [2] ».

Comment s'étonner que l'ange ait dû faire acte de foi au Christ, puisqu'il devait le reconnaître pour son Dieu et son maître et, comme tel, le servir amoureusement ?

« Qu'on ne se laisse pas tromper, dit saint Ignace, martyr ; soit les êtres les plus élevés au ciel, soit les anges glorieux, soit les princes visibles et invisibles, tous doivent croire en Jésus-Christ ; s'ils ne le font pas, ils seront jugés [3] ».

§ 10. *Quelle a été l'épreuve des anges ?* — L'Écriture nous donne des indications qui ont paru suffisantes à bien des Pères pour formuler leur sentiment :

Dans l'Apocalypse (XII) nous lisons : « Il parut un grand prodige au ciel ; c'était une femme revêtue du soleil, qui avait la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête, et elle portait un enfant dans son sein...

« Un autre prodige parut ensuite dans le ciel ; un grand dragon roux qui avait sept têtes et dix cornes... Il entraînait avec sa queue la troisième partie des étoiles du ciel...

» Alors il se livra un grand combat dans le ciel : Michel et ses anges combattaient contre le dragon et le dragon avec ses anges

---

1. Exposit. Fidei Cathol., nº 6. — P. G. 42, 783.
2. In Joa. t. I Nº 40.
3. Epist. II, Nº VI. — Anal. S. Spic. Solesm., t. 14, p. 279.

combattait contre lui ; mais le dragon et ses anges furent vaincus et précipités du ciel... »

Nous voyons par là que la Révélation du mystère de l'Incarnation, — la femme portant un enfant dans son sein — a été l'occasion de la lutte des anges. Ce sentiment trouve sa confirmation dans les paroles de Notre-Seigneur. Il disait aux Juifs : « Vous cherchez à me tuer... vous faites les œuvres de votre père, et le diable est votre père et vous voulez accomplir les désirs de votre père ; car il a été homicide dès l'origine du monde et il n'est point resté dans la vérité ». (Joan., VIII, 37-44).

Que l'on veuille bien remarquer cette juxtaposition : « Il est homicide » et « il n'est pas resté dans la vérité ».

Dès qu'il a péché, il est sorti de la vérité ; mais aussi, dès qu'il a péché, il est devenu homicide, puisqu'il est homicide *dès l'origine.*

N'est-ce pas indiquer nettement la nature du péché du dragon ?

Comment a-t-il pu devenir *homicide,* si ce n'est en haïssant l'Enfant Dieu qui lui est révélé, en désirant sa mort, son anéantissement ?

Pourquoi a-t-il pu désirer sa mort ? On tue quelqu'un ou parce qu'on ne peut plus supporter sa vue, ou parce qu'il est un obstacle à l'acquisition de ce que l'on désire. On supprime l'obstacle, on fait disparaître celui qui est devenu insupportable.

Mais comment l'ange, et surtout un des plus élevés des esprits célestes, a-t-il pu se précipiter dans un tel abîme d'iniquité ?

Écoutons ce que nous dit l'Écriture et de la beauté de cet ange et de la genèse de sa faute :

« Tu étais le sceau de la ressemblance du Très-Haut ; tu étais plein de sagesse et parfait en beauté ; tu as été dans les délices du paradis de Dieu ; ton vêtement était enrichi de toutes sortes de pierres précieuses ; la sardoine, la topaze, le jaspe, la chrysolithe, l'onyx, le béril, le saphir, l'escarboucle, l'émeraude et l'or ont été employés pour relever ta beauté. — Tu étais le chérubin qui, de ses ailes étendues, devait protéger tes frères ; je t'ai établi sur la montagne sainte de Dieu et tu t'es promené au milieu (des séraphins) brûlants d'amour, comme des pierres embrasées. Tu étais parfait dans tes voies au jour de ta création [1] ».

1. Ezéchiel XXVIII, 12-15. La plupart des Saints Pères considèrent la peinture que fait Ezéchiel de la puissance du roi de Tyr comme une figure de l'ancienne gloire et de la chute de Lucifer (D'Allioli). Du reste comment

Aussi un autre Prophète s'écrie-t-il : « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer, toi qui au matin de ton existence paraissais si brillant [1] ! »

Hélas ! toute créature, quelque brillante qu'elle soit, confine au néant. Malheur à elle si elle se replie sur elle-même, si elle se complaît en elle-même ; c'est la faiblesse, c'est la porte ouverte aux chutes les plus déconcertantes. Et c'est le cas de Lucifer: « Ton cœur s'est enorgueilli dans ton éclat et tu as perdu la sagesse dans ta beauté [2] ».

« Tu as dit dans ton cœur, je monterai au ciel, j'établirai mon trône, au dessus des astres de Dieu... Je serai semblable au Très-Haut. *Similis ero Altissimo* [3]. »

Comment un esprit aussi puissant, avec les lumières surabondantes qui l'inondaient, pouvait-il caresser un pareil espoir ? N'était-ce pas un rêve impossible et qui, par son impossibilité même, devait préserver un esprit quelconque de pareille ambition ? Sans doute. Aussi ne s'agit-il pas ici pour Lucifer de partager le trône de Dieu. Mais voilà que le Très-Haut en révélant aux anges le mystère de l'Homme-Dieu, leur dit: «Anges, adorez-le tous [4] ».

L'Apôtre saint Paul (Heb. I, 6) nous dit clairement qu'il y a eu deux introductions ou entrées dans le monde du Premier-Né, c'est-à-dire du Christ, le premier décrété. La seconde eut lieu à la réalisation du mystère dans la petite maison de Nazareth. Et alors le Tout-Puissant dit : « Que tous les anges l'adorent ». La première *introduction* dans le monde eut lieu à la révélation qui fut faite aux anges du mystère de l'Incarnation. — Car c'est l'enseignement commun que cette révélation a été faite aux anges. Mais le premier devoir de la créature, en face du Créateur, n'est-ce pas de l'adorer ? Ce fut, en effet, le premier commandement du Très-Haut à ses anges : « Adorez-le »..

Adorer une nature inférieure ? Reconnaître le don suprême de l'union hypostatique dans une nature inférieure ? Mais n'était-ce pas aller contre tout l'ordre établi ? Car, et Lucifer le savait, si Dieu avait diversifié les dons, il avait cependant accordé les

appliquer à un roi toutes ces paroles, v. g : « Tu étais parfait dans tes voies au jour de ta création ».

1. Isaïe XVI, 12.
2. Ezéchiel XXVIII, 17.
3. Isaïe XIV, 14.
4. Ps. 96, 7.

grâces les plus précieuses aux dons naturels les plus parfaits. Et Lucifer se considère ; il se voit le plus beau des anges ; il se complaît en lui-même. Dès lors, ce n'est plus la rectitude, la force du mouvement qui devrait diriger l'être tout entier vers Dieu. — Dès lors, il oublie que les pensées de la créature ne sont pas les pensées du Tout-Puissant, que le devoir de la créature est de s'humilier dans la soumission amoureuse à l'ordre du ciel qui peut la déconcerter. — Et dans son orgueil, il tire la conclusion qui seule lui paraît logique : « A la nature la plus parfaite le don le plus parfait ! A moi, le plus brillant des anges, la grâce suprême, l'union hypostatique. Qu'il périsse donc, qu'il soit anéanti cet homme, cet enfant ! Et moi, le plus beau des anges, je prends sa place et je serai semblable au Très-Haut ».

« Lucifer, dit Saint Bernard, s'est exalté dès le commencement, parce qu'il a tenté d'usurper la ressemblance du Très-Haut et qu'il n'a point cru que ce fut pour lui une usurpation d'être égal à Dieu (ce qui appartient seulement au Fils). Enflammé de zèle pour la gloire de son Fils, le Père précipita Lucifer dans les abimes. Et je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair [1] ».

Lucifer est donc tombé avec les autres anges, parce qu'il n'a pas voulu adorer le Christ. Il est tombé, parce qu'il a désiré pour lui-même l'union hypostatique ; et pour cela il a haï l'Homme-Dieu et il a entraîné dans sa haine les autres révoltés ; leur péché s'est mesuré surtout à la haine du Christ.

Mais aussi, c'est l'amour du Christ surtout qui a diversifié les mérites des anges fidèles. La promptitude à l'adorer, l'amour qu'ils ont mis dans cette adoration : voilà ce qui a fait la mesure de leurs mérites et ce qui les diversifie dans la gloire.

§ 11. *Rapports des anges avec Marie.* — Cependant ne l'oublions pas ; dans ces relations avec les esprits célestes la Mère est indissolublement unie au Fils. C'est ce que nous voyons dans l'Apocalypse et le plus grand ennemi du dragon, dirait-on, est

1. Ser. de temp. in adv. Dom. Ser. I. — P. L. 183, 38. Il ne faut pas oublier que S. Bernard enseigne que c'est la grâce du Christ qui a sanctifié les anges et que ainsi il a pu dire : « C'est dans le Christ que nous avons été créés, par le Christ que nous avons été réparés et avec le Christ que nous serons glorifiés ». (De gratia et lib. arb. P. L. 182, 1017). Et ailleurs : « Ton ostentation sera de courte durée, ô Lucifer ! car il arrive le Soleil de Justice ; ce Soleil que tu prétendais être... Il a été plus sage, Jean-Baptiste... Il ne s'est pas attribué la splendeur du Soleil de Justice mais, Lucifer fidèle, il lui a préparé les voies ». (Serm. III in Dom. I nov.).

la Mère. Il y a là un mystère dont Saint Cyrille d'Alexandrie nous donne la clef : « Ce fut au nom de Marie, nous dit-il, que le dragon fut précipité du ciel ».

Plus Lucifer a voulu s'élever et plus aussi il s'est trouvé humilié d'être vaincu, non par l'Homme-Dieu, mais par une pure créature, de cette nature inférieure qu'il méprisait profondément.

Cette victoire remportée par Marie était un précédent glorieux d'une autre victoire dont le serpent infernal entendit l'annonce au Paradis terrestre : « La Femme t'écrasera la tête ». C'était bien la réalisation du plan divin, plan dont les anges ont dû avoir une connaissance plus claire que les hommes.

Dieu révèle aux anges la Mère en même temps que l'Enfant et de la Mère il dut leur faire connaître au moins ce que les hommes pourraient apprendre. Il dit donc lors de sa première révélation :

« Cette Femme mystérieuse, ô anges, est la cause très spéciale de votre création ; elle doit être le moyen de votre confirmation [1].

« Car si la plénitude de la grâce est dans le Christ, elle est communiquée aussi à sa Mère[2]. Et voici l'ordre que j'ai établi dans ma sagesse : Je communique la plénitude de la grâce à l'âme du Christ ; de là elle se répand dans celle de Marie, d'où elle s'épanche sur vous tous comme aussi plus tard sur toutes les créatures intelligentes [3] ».

« C'est elle qui distribuera tous les dons, toutes les vertus, toutes les grâces, à qui elle voudra, quand elle voudra, de la manière et dans la mesure qu'elle voudra [4] ».

Mais comment Marie a-t-elle pu être distributrice de grâces avant son existence réelle ?

De même que Dieu multipliait ses dons en vue des mérites *futurs* du Christ et de Marie, il pouvait aussi déterminer ses largesses aux anges, en vue de l'acquiescement que la Mère du Sauveur devait donner aux desseins de la divine Providence.

Le Tout-Puissant a voulu dépendre du consentement de Marie dans la réalisation du plus grand mystère dans le temps ; à plus forte raison a-t-il voulu que Marie disposât en souveraine de tous

---

1. Quod angeli creati, quod confirmati... ipsa Maria causa omnium causalissima causarum (S. Bernard de Tolède, Serm. in Salve Reg. I).

2. In Mariam vero totius gratiæ, quæ in Christo est plenitudo venit quanquam aliter. (S. Jérôme off. de l'Im. Con.).

3. S. Bern. de Sienne. — Le Pape Léon XIII a cité ce passage dans son Encyclique du Rosaire 1894.

4. S. Bernardin de Sienne déjà cité.

les fruits de l'Incarnation. « Dans la plénitude des temps, dit M. Olier, lorsque Dieu, aura donné l'être à son Épouse, il lui montrera l'économie de ses desseins sur chaque âme (et sur chaque ange) ; elle les agréera expressément. Quelque vastes que soient ces desseins de Dieu, Marie, toute remplie de l'Esprit de Dieu, les connaîtra clairement ; car Dieu lui fera voir la conduite admirable qu'il aura tenue et qu'il tiendra dans la suite et tirera d'elle son consentement et son agrément sur toutes choses [1] ».

Et c'est ce « consentement » de Marie, cet « agrément », ajouterons-nous, qui ont déterminé les choix de Dieu. N'est-ce pas l'enseignement de l'Église que nos bonnes œuvres peuvent avoir un effet rétroactif, en ce sens qu'elles ont pu agir sur Dieu au moment où, dans le passé, il a dû porter une sentence irrévocable ? Qui trouverait excessif d'accorder à la Mère de Dieu ce que le Ciel peut attribuer à nos bonnes œuvres ?

Voici comment Mgr Chollet expose l'effet rétroactif des bonnes œuvres :

« Les événements qui auront lieu dans dix mille ans lui apparaissent (à Dieu) dans une lumière pareille à celle qui baigne, à ses regards, les faits d'aujourd'hui ou l'histoire des siècles passés.

« Il peut donc ordonner ses interventions actuelles d'après ses prévisions des temps à venir et aujourd'hui préparer les voies aux saints du XXI[e] siècle. Il peut donner aujourd'hui, à un homme qui expire, les grâces qu'il voit déjà sollicitées par toutes les prières, futures pour nous, présentes pour lui, que son épouse ou ses enfants lui offriront après sa mort. *(Nos morts,* Paris 1908, pp. 342-346). — Lettre pastorale. *La foi aux fins dernières).*

L'auteur, entre autres preuves, apporte les enseignements de la liturgie :

« Rien n'est plus expressif peut-être en ce sens que les paroles de la liturgie dans l'office des morts...

» Lisez les prières de l'Offertoire ou celles de l'Absoute. L'Église y parle comme si le sort de l'âme n'était pas décidé encore, comme si le jugement n'était pas commencé, ni la sentence portée... Évidemment... la destinée éternelle de cette âme est déjà commencée... et l'Église sait que la sentence portée est irrévocable;

1. Vie intérieure de la T. S[te] Vierge (ch. I, Prédestination, édit. de 1875). Cet ouvrage ayant donné lieu à de grandes controverses, Pie IX institua une commission théologique présidée par le Card. Monaco la Valletta. La nouvelle édition fut publiée conformément aux corrections indiquées. C'est ce qui fait la valeur de la citation.



(cependant) elle prie, elle offre après coup des hosties de louanges et des sacrifices expiatoires à la bonté divine, assurée que, par une anticipation bienveillante, Dieu en aura tenu compte aux derniers instants du chrétien expirant » (Ibid.).

De plus, ce que le Verbe « *comme revêtu de l'Humanité future* » a fait au nom du Christ dans les conseils de la Trinité, il a pu le faire, — donc il l'a fait — au nom de sa Mère, et les anges ont connu dès l'origine, ce qu'ils devaient à l'intervention de la glorieuse Vierge.

Aussi le P. Christophe de Vega, S. J., rapporte-t-il dans sa *Theologia Mariana*, nº 1526, une révélation de Sainte Brigitte :

« Les anges contemplaient dans ce béni miroir (Dieu) une espèce de trône vénérable, si rapproché de Dieu qu'il semblait impossible qu'il put y en avoir de plus rapproché. Et ils savaient que ce trône avait été préparé de toute éternité pour une créature qui n'existait pas encore... O consolation de tous, ô Vierge, c'est vous qui êtes cet objet de complaisance pour lequel les anges, dès le premier instant de leur création, brûlèrent d'un tel amour... C'est pourquoi, bien qu'ils connussent que Dieu était réellement très glorifié de leur création, ils voyaient cependant qu'il en revenait à Dieu plus d'honneur et de joie de ce que vous deviez être créée pour recevoir une couronne si sublime. Et à cause de cela, les anges se réjouissaient plus vivement de ce que Dieu voulait vous créer que de leur propre création ; et ainsi, ô Vierge Sainte, vous avez été la joie des anges aussitôt qu'ils furent créés, ayant été même pour le Dieu sans commencement l'objet de l'amour le plus intense... »

Si nous rappelons que les anges ont été créés pour glorifier le Christ sans doute, mais *secondairement* aussi, pour servir, louer et aimer la divine Mère, et que, par le fait, leur perfection dans l'épreuve et leur bonheur dans la gloire se mesurent sur l'amour avec lequel ils ont servi le Christ et sa Mère, nous aurons indiqué les principaux rapports des anges avec la Vierge Immaculée [1].

1. S. Cyrille d'Alexandrie en défendant la maternité divine, les prédicateurs en proclamant les vertus et les grandeurs de Marie se montrent les fidèles serviteurs de la Mère de Dieu ; quel mérite ne devons-nous reconnaître aux anges restés fidèles dans le combat gigantesque qui les a séparés en deux camps ! Ils ont résisté aux entraînements d'un de leurs principaux chefs, sinon de leur chef. Ils ont accepté et défendu le point faible, en apparence, de la Révélation divine et qui renversait les données de la sagesse *naturelle* : la soumission à une pure créature de nature inférieure.



§ 12. *Quels sont nos rapports avec les anges ?* — Nous avons vu ce que Bossuet nous dit des services qu'ils nous rendent ; et comme nous l'avons remarqué, c'est dans les anges du dernier chœur, que sont pris ordinairement les anges gardiens. Ne pouvant pas illuminer les anges supérieurs, ils ne sauraient donner libre cours à leur besoin d'aimer en faisant du bien. Aussi regardent-ils comme une grande faveur, dit saint Thomas de Villeneuve, d'avoir à veiller sur une âme. De la sorte, en effet, ils participent plus complètement à l'amour *descendant* de Dieu et goûtent par expérience cette vérité : « Il vaut mieux donner que recevoir ».

Quel sujet de méditation pour nous que cette certitude consolante : J'ai à côté de moi un gardien vigilant. Nuit et jour, il est à ma disposition. Non seulement il me défend des embûches corporelles, mais il me met en garde contre les dangers plus graves, les tentations de la chair, du monde et du démon ; il me suggère les bonnes pensées, m'excite aux actes de vertu. Il se réjouit de mes progrès !...

Au ciel seulement nous verrons ce que nous aura valu son intervention charitable. Supposez un homme de génie, versé dans toutes les sciences humaines, et qui consacrerait sa vie à l'éducation et à l'instruction d'un seul enfant. Tant que nous sommes sur la terre nous sommes à l'état d'enfance. Entre le plus grand saint qui lutte péniblement sur la terre et le dernier des anges gardiens qui voit Dieu il y a une plus grande différence qu'entre l'homme de génie et l'enfant dont nous avons parlé.

Quelle sécurité et quel honneur pour nous ! mais aussi quelle reconnaissance et quel amour ne devons-nous pas à notre ange gardien ! Quel respect pour sa présence ! Quelle docilité à ses inspirations !

Cependant nous pouvons nous demander si nous sommes en rapport seulement avec un seul ange et si les autres esprits célestes ne s'occupent de nous que lorsque nous avons recours à leur intercession.

Ne serait-ce pas déjà une faveur bien insigne de pouvoir fixer l'attention d'un Trône, d'un Chérubin, d'un Séraphin par cela seul que nous pensons à lui ; de pouvoir compter sur son intervention, dès lors que nous crions au secours ?

Mais il y a mieux. L'Apôtre nous dit : « Tous les anges sont des esprits qui tiennent lieu de ministres, envoyés qu'ils sont pour

exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut [1] ».

D'après saint Bonaventure, nous trouvons une raison d'être de ce ministère dans ce que la charité exige de la part de Dieu, de l'ange et de l'homme. Par là, dit-il, se manifeste la bonté divine ; on voit combien elle désire notre salut, puisqu'elle y emploie les esprits les plus nobles. C'est aussi le besoin de l'ange ; car il est d'une charité ardente de désirer le salut du prochain. Aussi l'ange dit-il à Dieu, comme le fit Isaïe : « Me voici, Seigneur ; envoyez-moi ». D'autre part, la charité divine dans l'homme, tant qu'il est sur la terre, est faible et chancelante ; elle a besoin d'être défendue et fortifiée [2] ».

La Révélation, du reste, nous enseigne que ce ministère s'impose.

Puisque tous, hommes et anges, nous ne formons qu'un seul corps dont la tête est le Christ, chaque membre participe à l'amour et au dévouement du Christ dans la mesure de sa perfection. Or le Christ, qui s'est sacrifié sans mesure pour les hommes, continue sa donation complète, non seulement dans l'Eucharistie, mais encore, d'une manière ineffable, à l'égard de chaque âme, comme principe de vie surnaturelle. D'où la conclusion nécessaire : Plus un ange est parfait et plus il aime et plus il se dévoue à l'homme.

Mais comment concevoir l'exercice de ce dévouement, lorsque un seul esprit est député à la garde de l'homme ? C'est précisément parce que l'ange gardien est du dernier chœur des anges, du moins, ordinairement, que l'action des esprits supérieurs doit intervenir.

Nous avons vu comment les anges supérieurs purifient et illuminent les inférieurs ; c'est en leur communiquant les connaissances qui leur font défaut et qu'exige cependant le concours qu'ils doivent apporter au gouvernement de l'univers. Et ces lumières sont transmises de chœur en chœur, et ce sont des lumières génératrices d'amour, comme le soleil qui réchauffe en éclairant.

Saint Bonaventure fait remarquer, et avec raison, que le ministère des anges auprès de l'homme comporte encore un autre exercice : « Avec nos anges gardiens, les anges supérieurs intercèdent pour nous auprès de Dieu ; ils lui exposent nos

1. Heb. I, 14.
2. II D. X, a. 1, q. 1, concl.

demandes non pour les lui faire connaître, mais pour revêtir nos prières de leurs ardeurs brûlantes, afin de les rendre agréables à Dieu ; c'est ainsi qu'un avocat a recours à toutes les ressources de l'éloquence pour orner et faire valoir la cause qu'il défend [1].

Pensée consolante ! La prière froide et languissante est recueillie sur nos lèvres par l'esprit lumineux et brûlant d'amour qui nous assiste. Il fait de notre prière sa prière. Mais comme l'avocat sait présenter la cause dont il est chargé de manière à plaire aux juges et à obtenir d'eux une sentence favorable, ainsi cet esprit céleste traduit-il notre prière froide et languissante ; et pénétrant de ses lumières et de ses ardeurs ces paroles au sens profond sans doute, mais dont nous avons fait une simple formule, répétée dans une sorte de routine, il la transmet au chœur supérieur. Cette prière monte de chœur en chœur, de hiérarchie en hiérarchie, toujours mieux comprise, plus goûtée, expression d'un amour toujours plus ardent ; de sorte qu'elle arrive transformée de toutes ces ardeurs jusqu'à la divine Mère de Dieu, la puissante médiatrice, qui, à son tour, la fait sienne pour que son divin Fils l'accueille avec plus de bienveillance. Là, elle trouve sa dernière perfection, puisqu'elle se perd, pour ainsi dire, dans la prière du Grand Intercesseur et qu'elle se présente devant le Très-Haut revêtue des mérites du parfait Adorateur.

C'est là une conséquence du ministère des anges. Vu leur amour pour le Christ, ils doivent se dépenser pour le glorifier autant que possible et par leurs actes propres et par les actes de leurs inférieurs à qui ils peuvent prêter aide et assistance. — De plus, vu encore leur perfection, ils doivent imiter Dieu et se répandre en bienfaits sur leurs inférieurs.

C'est aussi la conséquence d'une autre vérité que nous verrons au chapitre suivant. Cet empressement des esprits les plus parfaits autour d'un acte, qui nous paraît de si minime importance, s'explique et, je dirai même s'impose en toute convenance, vu la part qui revient au Christ dans l'élaboration de nos moindres actes surnaturels. Car celui qui parachève au ciel les actes surnaturels de la terre est Celui-là même qui leur a donné leur commencement dans le cœur de la créature voyageuse.

Mystère consolant de charité ! Mystère ineffable d'unité !

(A suivre.) Fr. CHRYSOSTOME, O. F. M.

1. II D. X, a. 1, q. II, ad. 6me.

ESSAI SUR L'ORIGINE DU POUVOIR

Pour résoudre droitement la question de l'origine du pouvoir, il est opportun de commencer par distinguer avec soin le droit de juridiction du droit de propriété.

Le droit de propriété est la faculté d'user et de disposer d'une chose, à l'exclusion de tout autre, selon son bon plaisir. Il ne peut donc s'exercer que sur les êtres sans raison, et avec certaines limites, sur le travail, le *service* des personnes, jamais sur les personnes comme telles. Et cela parce que *toute* sa fin est l'utilité du maître. Aussi son exercice dépend-il de la volonté du propriétaire même *non raisonnable.* Le propriétaire peut pécher gravement contre Dieu, en manquant à la charité dans la disposition de ses biens ; il ne pèche pas contre la justice, dès lors qu'il ne lèse par le droit d'un tiers, — (ou le droit de la société ? et alors, il ne violerait que la justice *légale*).

Le droit de juridiction est la supériorité *effective,* c'est-à-dire le droit de commander et d'*obliger* en conséquence des inférieurs pour *leur* bien. Dès lors qu'il s'exerce sur les personnes, il ne peut avoir pour fin que l'utilité de l'inférieur, et son exercice le rend caduc, s'il n'est réglé par la raison. Il y aurait abus d'autorité ; les actes déraisonnables sont donc dépourvus d'autorité.

Il suit de ces préambules, que l'autorité civile étant le droit d'obliger les membres de la société dans la poursuite du bien commun, son dépositaire n'en est nullement le propriétaire, mais le simple possesseur. Ceci posé :

Toute autorité vient immédiatement de Dieu. Tout droit vient de Dieu, mais le droit de propriété, par exemple, n'en vient que *médiatement,* moyennant certains contrats ou certains actes exercés par l'activité humaine. Ce sont ces actes, par exemple mon travail, l'achat que j'ai fait d'un terrain, qui m'en ont *fait* propriétaire. Au contraire, aucune convention, aucun acte humain ne peut *faire* un homme supérieur d'un autre. Tous égaux par nature, c'est-à-dire par leur origine et par leur fin, il ne peut y

avoir parmi eux de supérieurs, que ceux délégués par Dieu, pour commander en son nom, à leurs semblables. Dans un magistrat créé par le roi, l'autorité n'est immédiatement de Dieu que *sous un certain rapport, secundum quid* ; le roi le fait *participer* à *son* pouvoir divin ; c'est une autorité *secondaire*. L'autorité suprême, elle, vient immédiatement de Dieu, d'une manière formelle et absolue. En effet, Dieu lui-même et *lui seul*, sans intervention d'aucun contrat, est l'auteur de la société, comme il l'est de la nature de l'homme, qui ne peut moralement se passer de la société ; et il n'y a pas de société sans autorité. L'autorité civile vient donc de Dieu immédiatement, tout comme celle du Pontife Romain, avec cette seule différence, que, dans le Chef de l'Église, elle est un don volontaire, positif, préternaturel ou surajouté à la nature, comme le don des miracles fait aux Saints, tandis que, dans le Chef de l'État, elle n'est pas le fait d'un don particulier, mais d'une donation nécessairement liée à la nature, réclamée par la nature, c'est-à-dire voulue par Dieu, *auteur de la nature* [1]. En donnant à l'homme sa nature, Dieu a fondé la société et, par le fait même, le pouvoir sans lequel elle ne peut exister. Cela ne veut pas dire que chaque membre a une parcelle de l'autorité, — c'est une absurdité ; nul n'a autorité sur soi, — cela veut dire simplement que la société étant un tout organique, ordonné au bien commun des *membres*, on doit nécessairement y trouver une *tête*, principe directif *(architectonice)* vers cette fin commune.

Mais où trouver cette tête ? En d'autres termes, à qui appartient ou revient, dans la société, la *légitime possession* de l'autorité ? Quel est le *sujet* du pouvoir civil ? Ce n'est certainement pas une intervention *positive* de Dieu qui le désignera, comme dans la théocratie juive ; pas plus une application *forcée* de la loi naturelle, comme dans la famille. Il faut donc nécessairement un *fait* (ou un ensemble de faits) contingent, humain, historique, variable, qui montre, *à la raison*, l'élu de Dieu auteur de la nature.

Ce fait ou ces faits constituent le *titre*, la raison objective obligeant tel ou tels *à*, et donc leur en donnant le droit *de*, procurer comme principe directif, le bien commun, et d'exiger, dans ce but, la soumission de tous les autres membres de cette société.

1. « Ni la puissance ecclésiastique ne dérive de la puissance civile, ni la puissance civile ne découle de la puissance ecclésiastique : elles émanent toutes deux de la même source qui est Dieu, l'une en vertu des lois établies avec la création elle-même, l'autre par l'institution directe et immédiate du Fils de Dieu ».

Le fait primitif a été l'autorité du père de famille. C'est la désignation la plus naturelle du Chef d'État, et c'est ce qui explique que les plus anciennes formes connues de gouvernement étaient déjà des monarchies. Supposé que la famille ne fasse pas partie d'une société constituée, le père de famille, en tant que chef de la société domestique, est indépendant ; et comme la famille, organisme imparfait, évolue spontanément en organisme par fait dans la société civile, le principe d'organisation reste naturellement toujours le même. C'est ainsi que l'autorité domestique se transforme d'abord en patriarcale et enfin en politique. Quand les familles se sont multipliées et que le *bon ordre exige* entre elles les liens de la justice *légale*, [1] de quel droit pourraient-elles se choisir un chef autre que leur chef naturel, pour les diriger vers la fin commune. La raison ne dit-elle pas le contraire ? Et ceci n'est pas confondre le *droit* du père de famille avec le *droit* du Chef d'État ; c'est dire que le premier droit peut être, — et est dans le cas, — le *titre* d'un autre droit. C'est ce qui arrive fréquemment en morale et en matière juridique.

Ce titre peut même quelquefois être constitué par le fait qu'une personne est *propriétaire* d'une vaste étendue de terrain en pays libre. Avec son consentement, ses enfants et leurs familles, des étrangers aussi, attirés par le climat ou d'autres raisons, s'établissent dans ses propriétés. Bientôt, le nombre des familles est tel, que de droit naturel, pour le bien commun, il y faut une autorité. Quel en sera le sujet ? Le droit de propriété ne confère pas, *par lui-même*, le droit de juridiction ; c'est entendu. Alors ? Sera-ce à la multitude de le choisir ? Et si, d'aventure, la majorité ne veut pas du propriétaire, et que celui-ci ne veuille pas se soumettre ? La majorité pourra donc le mettre à la porte de chez lui ? La raison dit au contraire, que ceux qui ne voudront pas lui obéir pour le bien commun, n'ont qu'à se retirer. Supposez, au lieu d'un seul, *plusieurs* propriétaires, voisins l'un de l'autre, contraints par la force des choses, sans l'ombre de consentement du peuple, à former cité : la forme aristocratique devient le sujet du pouvoir, désigné à la raison par l'auteur de la nature.

Voici une société en formation ou complètement bouleversée, où un seul homme apparaît capable de rétablir l'ordre, sans que le temps permette de constater le choix de la société. Qui niera

1. La justice légale est celle qui oblige à obéir à l'autorité *pour* le bien commun.

que Dieu ne donne à cet homme le devoir et le droit de procurer le bien de la société ? C'est « l'homme providentiel » de de Maistre, ou « l'homme nécessaire » (parce qu'ainsi Dieu le veut) de de Bonald. On doit reconnaître le même titre au droit du vainqueur dans une guerre juste et comment soutenir que ce droit ne lui peut-être donné que par le *consentement* des vaincus ?

Néanmoins parfois, c'est en effet la *multitude*, dans le sens *restreint* convenant à la forme démocratique, qui sera désignée par la nature comme sujet du pouvoir. Voici une émigration de quelques centaines de familles allant s'établir dans une région toute neuve. L'une n'a pas plus de droits et de devoirs que l'autre, à y prendre la direction de la société, et il faut une tête. Puisqu'il n'y a aucun droit préexistant, créant un titre, il appartient à la société, c'est-à-dire aux pères de famille, de gouverner d'un commun accord et de promouvoir le bien commun. Mais avec l'accroissement de la société, ce bien commun les obligera à fixer, par majorité de voix, la forme de gouvernement qui leur plaira, démocratique ou autre, c'est leur droit. On croit qu'ainsi se sont formées, dans l'antiquité, les colonies méditerranéennes.

D'après ces données, on voit avec évidence « l'erreur du philosophisme », comme l'appelle Pie X dans sa lettre à l'épiscopat français contre les théories du « Sillon », 25 août 1910. Taine lui-même, tout libre-penseur qu'il fut, a dit avec raison que le *contrat social* de Rousseau est une contradiction. En effet, il conduit « d'un côté à la démolition complète du gouvernement », puisque c'est le peuple qui est souverain ; « de l'autre, à la dictature illimitée de l'État », puisqu'en entrant dans la société l'homme ne se réserve rien de lui-même, et que l'État se substitue au citoyen pour être père, — quel père ! — propriétaire, voire religieux ou *a*-religieux et philosophe, à sa place. *(Les origines de la France contemp. L'ancien régime*, l. III c. IV, p. 327 s.)

Est également erronée « la tentative de *conciliation* de la doctrine catholique avec l'erreur » de Rousseau (Pie X, *l. c.*). Voici en quoi consiste cette tentative [1]. Bellarmin et Suarez après lui, uniquement, ainsi que pense Schiffini s. j. *(Disp. philos. moralis, vol. II, n. 450)*, pour réfuter les *fausses* conséquences que Jacques Ier d'Angleterre et les régalistes tiraient de l'enseignement de l'Église sur l'origine du pouvoir, essayèrent de prouver que le pouvoir

1. Le pape ne le dit pas, mais il me paraît évident que par ses paroles est condamnée l'opinion de Bellarmin et des autres.

royal, était d'institution purement *humaine* en attribuant à tort cette opinion à quelques Pères. Ces auteurs, et ceux qui les suivirent, admettent, à l'encontre de Puffendorf, Rousseau, etc., que l'autorité vient *de Dieu* et non du peuple. Mais c'est au peuple, ou plutôt à la société, que Dieu donnerait le pouvoir, et la société en serait ainsi elle-même, à l'origine, le *sujet immédiat*. C'est dire que la forme démocratique, et dans son sens le plus absolu, est immédiatement de droit naturel. Seulement, ils ont soin d'ajouter qu'il ne s'agit pas de droit naturel *préceptif*, mais purement *concessoire*, ce qui permet à la multitude de transmettre son droit à son élu, qui reçoit ainsi l'autorité de Dieu *médiatement* par le peuple. Bien mieux, ils prétendent, non sans contradiction, que la société *ne peut pas ne pas transférer* l'autorité à une personne physique ou morale, parce qu'il est impossible que toutes les lois soient édictées par le suffrage de tous les citoyens. Jolie concession de la nature, vraiment ! Ne serait-ce pas se moquer du genre humain de lui *accorder* un droit avec *défense* d'en user par lui-même ? — Et puis, cette transmission de l'autorité ne pourrait se faire que par la *majorité* des suffrages ; l'unanimité est impossible. Mais alors, ce n'est plus dans la société *entière*, comme ils le soutiennent, c'est dans la *majorité* de ses membres que résidait le pouvoir ! Mettons enfin, que la majorité ait pu déléguer ainsi son droit à ses élus ; il s'ensuit nécessairement, contre ce que soutiennent les partisans de ce système, qu'une majorité subséquente, pourra tout aussi légitimement retirer l'autorité, en somme *son mandat*, aux pouvoirs établis. Tout cela est inadmissible. C'est qu'en effet, « ceux qui président au gouvernement de la chose publique, comme dit Léon XIII, Enc. *Diuturnum illud, Du Principat civil*, peuvent bien, *en certains cas*, être élus par la volonté et le jugement de la multitude ; mais... ce choix... ne *délègue pas* le pouvoir, il *désigne* la personne qui en sera investie » par Dieu, auteur de la nature, comme le conclave désigne simplement la personne qui est investie du souverain Pontificat par Dieu, auteur de la grâce.

De ce que l'autorité vient immédiatement de Dieu, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit plus possible de se débarrasser *légitimement* d'un tyran. En fait, il est vrai, aujourd'hui du moins qu'on ne veut plus de l'intervention de la seule autorité qui prime toutes les autres dans l'ordre moral et qui a reçu de Dieu la mission de montrer aux peuples la voie de la justice, il n'y a guère qu'une

révolution qui puisse délivrer la société d'un tyran, et, on aura beau dire, la révolte n'est pas « le plus sacré des devoirs » même contre celui qui abuse de son autorité. Mais *en droit*, il n'y a qu'à se rappeler que le pouvoir de juridiction n'est pas le droit de propriété, et que Dieu donne l'autorité suprême au sujet désigné par le *fait humain*, quel qu'il soit, uniquement afin qu'il procure le bien social de la nation qu'il gouverne, nullement pour son utilité personnelle. Donc, *en droit*, par le fait même qu'il abuse du pouvoir *pour la ruine* de la société dont toute sa raison d'être est de promouvoir le bien, le vrai tyran cesse d'être le légitime possesseur du pouvoir.

Mais, voilà ! la société n'a pas pour cela autorité sur lui, et, par conséquent, ne peut *le juger* indigne du pouvoir, et le *châtier* en le déposant. Alors, que faire ? Le tyran est, en réalité, un injuste agresseur de la société ; celle-ci est donc en droit de légitime défense, et, à ce titre, peut le déposer, puisque c'est le seul moyen de le mettre dans l'impossibilité de ruiner la nation qu'il avait mission de faire vivre. Mais pour user légitimement de ce droit, il faut que la société soit assurée à l'avance du succès, c'est-à-dire, qu'en prenant les armes pour déposer le tyran, elle ne fera pas que hâter sa propre ruine, et se précipiter dans une complète anarchie.

En fait, aujourd'hui, je le répète, c'est la révolution qui éclate et impose à la nation, le despotisme du nombre, plus redoutable, généralement, que celui du monarque. En attendant que surgisse « l'homme providentiel », ou que Dieu retranche cette société du nombre des nations indépendantes. Quod Deus avertat a nobis !

Montbrison, 1911. FR. THOMAS GIRARD, O. F. M.

Note de la Rédaction : *Cet* ESSAI *a été rédigé par le R. P. Th. G., ancien Ministre Provincial et longtemps lecteur de théologie dans une occasion qui le date visiblement. Il nous a paru si actuellement utile dans sa clarté et sa solidité que nous en avons jugé la publication intéressante, et opportune d'autant plus qu'on y trouve une doctrine antérieure aux soucis contemporains.*

NOTICE SUR QUELQUES RELIQUES
DE
LA BIENHEUREUSE JEANNE DE VALOIS

Dans une petite notice parue dans la *Semaine Religieuse de Paris* (24 Janvier 1925 [1]), nous avons eu l'occasion d'étudier un certain nombre d'objets provenant de la Bienheureuse Jeanne de Valois, fille de Louis XI et conservés actuellement dans notre famille.

Nous reprenons ici la description et l'énumération de ces objets comprenant :

I. *Une pièce de tapisserie*, en laine jaune avec une couronne d'épine, les initiales de Jésus et de Marie et une inscription manuscrite sur papier collé au dos :

« *ce petit ouvrage de laine est faict de la main de feu Madame Janne de france, nostre ste fondatrise et est digne d'estre gardé pour Lamour de sa grande sainteté, une de ces famme bien familière qui ce nome mademoiselle de Bagnys qui avet une fille religieuse qui avet non sr Catherine de Bagnoys* ».

Cette tapisserie est d'une authenticité peu discutable : elle a été inventoriée plusieurs fois avant la Révolution : en 1657 le catalogue dressé par Gabrielle de Rochechouart [2] la mentionne très clairement en ces termes « *une petite pièce d'ouvrage jaulne de laine où est une couronne d'espine et Jesus et Maria* ».

Un procès-verbal de l'année 1732 est plus précis encore :

« *pannus licii textilis in longitudinem pedis unius et dimidii latitudinem extensus, manu ipsa dicte servae Dei contextus involutus in charta cui inscribitur : Questo picciolo Lavoro e fatto di*

1. La Bienheureuse Jeanne de Valois, fille de Louis XI (1464-1505). Notice sur quelques-unes de ses reliques d'après des documents inédits.

2. Cf. Techener. Description raisonnée d'une collection choisie d'anciens manuscrits. Paris 1862. Première partie, p. 245.



mano della quondam Madama Giovanni di Francia nostra Fundatrice e degno di essere conservato a viguordo della di Gran santita etc [1] ».

Une gravure insérée dans le livre de Pierquin de Gembloux [2], reproduit cette tapisserie de haute-lice, tissée par la Bienheureuse elle-même.

II. Un papier manuscrit collé sur parchemin où une subscription marginale du XIXe siècle nous invitait à voir un autographe de la Reine.

Le texte de ce manuscrit est des plus mal aisés à rétablir : Pierquin de Gembloux, l'a publié sous deux formes différentes [3] et nous-même dans la « *Semaine Religieuse de Paris* » (numéro cité) avons proposé des leçons conjecturales pour les deux ou trois mots qui ont, dans le passé, provoqué l'ingéniosité des commentateurs. Nous donnons ici la transcription la plus vraisemblable :

« Maria »

Les dix promesses et sermens de Marie
Lung l'aultre ne abandonner sans aller en lieu contre volonté,
Lung a l'aultre, reveler au cler quand luy demande ou qu'il touche,
Lung a l'aultre obeyr et fere si trois est dit en l'Annonciade [4]
Lung sans l'aultre aultre ne accepter
Lung l'aultre adviser et corriger
Des choses de importance qui touchent
honneur.

Ainsi rétabli, le texte ne laisse pas d'être singulièrement énigmatique.

Il faut tout d'abord dissiper une équivoque : ce manuscrit n'est pas dû à la main de Jeanne de Valois, comme nous l'avions

1. Sacra Rituum congregatione I^mo^ et R^m^. D^no^ Card. de Tencin. Bituricen, canonisationis B. Joannae Valesiae etc. Rome, 1742, p. 131. Bib. nat. Lb² 981.

2. Pierquin de Gembloux. Histoire de Jeanne de Valois, Paris, 1840, planche 6. pp. 336 et 365.

3. *Id., ibid.*, (pp. 336 et 365).

4. *Est dit en l'Annonciade.* Avec la meilleure volonté il est impossible de lire cette fin de phrase sur notre manuscrit. Si nous l'ajoutons cependant, c'est en nous appuyant sur le texte proposé par la *Chronique de l'Annonciade.* (Bb. Mazarine, ns. 2426 fol. 92), et sur les commentaires autorisés des auteurs de cette chronique, contemporaine de Jeanne de Valois.

cru. La « *Chronique de l'Annonciade* » rédigée dans les premières années du XVIe siècle d'après des témoins oculaires, en particulier les P. Franciscains Gabriel Maria et Ambroise Basset, reproduit en effet le même texte en spécifiant qu'il est dû à la main du P. Gabriel-Maria (Gilbert Nicolas) [1].

La *Chronique de l'Annonciade* donne en outre sur l'origine de ce papier les renseignements les plus précis. Elle nous apprend [2] que « *peu après le décès de feue Madame... le Révérend Père aporta à ses filles le calipse de la chapelle de Madame, laquelle lui avoit dôné. Et aussi son petit coffre, sa haire, ses dix ave Maria lesquelles sont en son dict coffre.*

Et aultres petits papiers qui estoient de Madame et de luy : les garda lui-même longuement pourtant que cestoient choses quy se escripvoient l'une à l'aultre familièrement ».

Un peu plus loin les chroniqueurs y reviennent « *Il est à scavoir que le revèrent pére aprés decés de feue Madame retint devers luy aultres papiers qui estoit dedans ung corporalier de bois de cyprés et lontamps après le trespas de Madame de peur de les perdre sur le chemin les bailla à garde a la reverent mere sœur franchoise de mota (ou motet)* [3].

Certains de ces billets avaient été écrits par la Reine Jeanne à son directeur, le P. Gabriel-Maria, pour lui communiquer les promesses qu'elles avaient faites à la Sainte Vierge. Quelques-unes de ces promesses concernaient le P. Gabriel-Maria en personne : c'est ainsi, nous apprend encore la Chronique de l'Annonciade que la Bienheureuse promit de ne jamais abandonner le P. Gabriel-Maria dans ses besoins spirituels, de lui obéir chaque fois qu'il lui commanderait de faire telle chose en l'honneur de l'Annonciade trois fois, etc. [4].

Le texte que nous avons transcrit n'est, selon la Chronique, qu'une « récapitulation » de ces différentes promesses que le Père avait voulu écrire de sa main à Madame « *luy faisant les mesmes promesses comme elle luy faisait* [5] ».

---

1. Bibl. Mazarine ms. 2426, fol. 92. — Nous devons la rectification de notre erreur à M. Pierre. « A propos des Reliques de la B. J. de V. conservés par la famille Dumoutet » Semaine Religieuse de Bourges, 14 février 1925.

2. Bibl. Mazarine ms. 2426, fol. 83.

3. Bibl. Mazarine, ms. 2426, fol. 89.

4. Cf. Chronique de l'Annonciade citée par Pierquin de Gembloux, *op. cit.* p. 360-62.

5. Bibl. Mazarine, ms. 2426, fol. 92.

Le P. Gabriel-Maria avait donc confié à la Sœur Françoise du Motet les « 29 petits billets » *où étaient escrits les dévotions de la Bienheureuse Jeanne de France et les entretiens spirituels de la dite Sainte Dame et du P. Gabriel-Maria* [1] ».

« *Après le décès de la bonne mère sœur franchoise, la révérent mère sœur Marie Jonére pour la révérence qu'elle avoit à l'escripture faicte de la propre main de feue madame et aussi de feu le révérent père frère Gabriel-Maria les a fait coler sur parchemin et mettre le tout au coffre de la communauté* [2] ».

Notre manuscrit sans être un autographe de la Bienheureuse fut néanmoins conservé comme une relique précieuse, au même titre que les billets écrits par elle, dans une petite boîte de cyprès, contenue dans le coffre à reliques qui provenait de la Reine Jeanne. — L'inventaire de Gabrielle de Rochechouart ne mentionne pas explicitement le manuscrit des « dix promesses » que Pierquin de Gembloux a publié en fac-simile dans son ouvrage (p. 248). Les quatre lettres de la Bienheureuse dont Gabrielle de Rochechouart constatait encore la présence à Bourges en 1657 ne semblent pas être parvenues jusqu'à nous. — Elles durent peu à peu être dispersées, comme il advint en 1743 où l'une d'elles fut donnée au duc de Saint-Aignan avec d'autres reliques [3].

L' « Écrit de Sainte Jeanne » conservé à la Cathédrale de Bourges serait d'après M. Pierre, le vieux manuscrit avec « la croix au mitan et les dix vertus aux deux costés d'icelle » recensé par Gabrielle de Rochechouart ».

III. Dans notre notice de la *Semaine Religieuse de Paris*, nous mentionnions « un petit scapulaire en parchemin portant une petite croix rouge ». En réalité, il s'agit d'*un morceau de vélin* sur lequel est dessiné le Calvaire et la Croix, le tout surmonté d'un fragment d'étoffe rouge qui doit provenir du « petit scapulaire rouge » décrit, par Gabrielle de Rochechouart (p. 5) [4].

Ce dessin sur velin est une réplique d'un dessin « peint par Jeanne de France » encore actuellement conservé au Musée du Louvre — avec un autre qui représente la couronne d'épines

1. De Maulde. Jeanne de France duchesse d'Orléans et du Berry, p. 439.

2. Bibl. Mazarine, ms. 2426, fol. 89.

3. Cf. Pierquin de Gembloux, op. cit. p. 391.

4. Les religieuses de Villeneuve-sur-Lot conservent un autre fragment du scapulaire rouge.

entourant le monogramme du Christ [1]. La Cathédrale de Bourges conserve un dessin semblable [2].

IV. *Un fragment de soie brochée vieil or :* — Ce fragment doit provenir d'une robe ayant appartenu à la Bienheureuse. Là encore, nous pouvons en appeler au témoignage de la *Chronique de l'Annonciade « Or ung peu après le décès de feue Madame, Madame de Haulmont aporta au couvent des Sœurs aulcune robes de feue leur B[e] Dame. Une de velours violet, de velours tané, de damas noir, de damas blanch et une de toille d'or pour faire des ornaments et paraments pour leur église. — Et aussi la tapisserie de sa chapelle avecq les ornaments quy estoient de damas rouge semé de tigres* [3].

La robe de toile d'or était celle qui avait servi à la Reine le jour de ses noces. Dans le procès-verbal de 1743, les enquêteurs relatent en effet ce qui suit :

Nous avons trouvé dans le même coffre plusieurs morceaux de drap d'or avec un jupon de damas que les religieuses nous ont dit avoir été à l'usage de Sainte Jeanne, que les morceaux de drap d'or sont les restes de sa robbe de noces dont on avoit anciennement fait une chasuble qui servoit au jour de sa feste [4]. Le fragment que nous possédons est peu important, analogue à celui que conservent la Cathédrale de Bourges et les Religieuses de Villeneuve-sur-Lot.

V. Les deux textes que nous venons de citer mentionnent le premier plusieurs *robes* en tissu *de Damas*, le second *un jupon de Damas*. — Il est probable que les Religieuses avaient confectionné avec les robes provenant de leur fondatrice plusieurs ornements d'autel, en gardant cependant dans leur coffre tout ou partie d'une d'elles. — La couleur du tissu qui est parvenu jusqu'à nous est assez difficile à déterminer : la trame en semble vaguement violacée ou rougeâtre. Et cependant la Chronique de l'Annonciade ne signale aucune robe en damas violet ou rouge. Mais est-il impossible que le damas primitivement blanc se soit

1. Henry Barbet de Jouy. — Notice des antiquités, objets du Moyen-Age, de la Renaissance... composant le Musée des Souverains. Paris, 1866, p. 46 et 47.

2. De Maulde, *op. cit.*, p. 440.

3. Bibl. Maz., ms. 2426, fol. 83.

4. Pierre, *l. c.* Sem. Relig de Bourges, 14 fév. 1925, p. 83.

nuancé au cours du temps, au contact d'une autre étoffe, ou par suite de l'humidité ?

VI. Gabrielle de Rochechouart ne parle pas de jupon de Damas, parmi les meubles qu'elle a vus ou touchés à Bourges, en 1657 ; mais elle signale (n. 9) *deux mouchoirs* ayant appartenu à la Bienheureuse. L'inventaire de 1648 les cite également [1]. De ces deux mouchoirs, un seul existe à l'heure actuelle, celui que nous possédons.

VII. Gabrielle de Rochechouart avait vu au monastère des Annonciades de Bourges une relique plus précieuse encore : « *la chemise en laquelle la Bienheureuse était morte* ». Cette chemise devait être peu à peu fragmentée : le duc de Saint-Aignan en reçut un morceau en 1743 [2] : de nos jours, les Religieuses de Villeneuve-sur-Lot en ont un autre qui fut sans doute détaché de celui que nous possédons, dans des circonstances que nous signalerons brièvement plus loin.

VIII. *Le fragment de satin noir* que nous possédons doit provenir de la « *coeffe* de la Bienheureuse *en satin noir* » recensée à la fois par l'inventaire de 1648 et celui de 1657. La Cathédrale de Bourges et le Monastère de Villeneuve-sur Lot en ont chacun un autre fragment.

IX. De même la Cathédrale de Bourges et le monastère nommé ci-dessus gardent encore deux morceaux de *la Tapisserie*, due à la main de la Bienheureuse, qui réunis au nôtre formait le deuxième des deux fragments de « tapisserie faite au petit métier » signalés par le procès-verbal de 1743 [3].

X. Le *petit fragment d'une étoffe satinée grisaille rayée de blanc* provient aussi d'un morceau plus considérable, d'une robe de soie, dont nous renonçons à retrouver l'identité dans les différents inventaires antérieurs à la Révolution : deux autres fragments dûment authentiqués existent d'ailleurs à la Cathédrale de Bourges et à Villeneuve-sur-Lot.

Après ce que nous venons de dire, l'authenticité des différents

1. Pierquin de Gembloux, *op. cit* p. 395.
2. Idem., *op. cit.* p. 391.
3. Pierre, *l. c.*

objets que nous avons passés en revue ne pourrait faire de doute.

Dans la Notice parue précédemment dans la *Semaine Religieuse de Paris*, nous nous demandions comment ces objets avaient pu devenir la propriété de notre famille. Le mystère est maintenant éclairci, grâce aux indications contenues dans l'article de M. Pierre paru dans la *Semaine Religieuse de Bourges* et aussi grâce à la lecture du livre si documenté de *Pierquin de Gembloux*.

Nous savons maintenant que le 11 juin 1791, le maire de la Ville de Bourges fit évacuer le couvent de l'Annonciade et fermer l'Église par des conseillers municipaux escortés de détachement de garde nationale. On procéda au pillage légal : toutes les richesses qui avaient une valeur intrinsèque furent réunies par les administrateurs du district parmi lesquels se trouvait un membre de notre famille, Louis Dumoutet l'aîné. Ces richesses furent envoyées le 6 décembre 1791 à l'Assemblée nationale « *à l'exception toutefois de ce qui s'égara entre les mains des administrateurs* [1] », ajoute malignement Pierquin de Gembloux. Ce ne fut pas pourtant par suite d'un pareil « égarement » que notre famille devait détenir plusieurs des reliques de la Bienheureuse Jeanne de Valois. C'est qu'en effet toutes les reliques de la fondatrice des Annonciades ne furent pas perdues, malgré l'affirmation de Pierquin de Gembloux qui, à cet endroit de son livre, semble oublier ce qu'il dit ailleurs. Si « les commissaires chargés de la surveillance de toutes ces translations accordèrent peu d'attention à ces trésors qui n'avaient point cours à cette époque », d'autres personnes furent moins négligentes, en particulier la Mère Ancelle des Annonciades, Mme Gougnon, qui sut mettre de côté une grande partie du trésor de la Bienheureuse. Elle confia le reliquaire et son contenu au sieur Vincent Boire, ancien chantre de la Sainte-Chapelle, un autre membre de notre famille [2]. La femme de ce personnage transmit le précieux dépôt à son beau-frère qui se trouva être un ancien frère de la doctrine chrétienne, M. Pons. En effet, Pierquin de Gembloux nous apprend dans son livre composé en 1840 que M. Pons, devenu instituteur à Bourges, détenait différents objets ayant appartenu à la fille de Louis XI [3].

Un peu plus tard, M. Pons mourut léguant son trésor à Jules Dumoutet sculpteur et archéologue (1815-1880) le propre grand-

1. Pierquin de Gembloux, *op. cit.* p. 322.
2. M. Pierre *l. c.*
3. Pierquin de Gembloux, *op. cit.* p. 325.

père de l'auteur de cette notice. En prenant conseil de l'autorité ecclésiastique en particulier du Cardinal Dupont, archevêque de Bourges, Jules Dumoutet opéra alors une nouvelle dispersion, que des érudits semblent lui reprocher avec quelque amertume, comme une profanation. Il était en effet assez indiqué que le reliquaire et son contenu fît retour intégralement aux Annonciades survivantes. Ce fut certainement la pensée de notre grand-père ; s'il hésita avant de la mettre à exécution, ce ne fut pas sans prendre conseil en haut lieu. On pouvait se demander s'il était prudent de confier les plus précieux des objets présentant un réel intérêt historique et archéologique à des religieuses qu'une autre Révolution pouvait dépouiller comme avait fait la première. Ce fut pourquoi il se résolut à la dispersion, sans négliger cependant les droits certains des Religieuses Annonciades à posséder une partie notable du fameux trésor. Voici dans quelles conditions la dispersion fut opérée. J. Dumoutet céda en 1853 au Musée du Louvre plusieurs objets, le reliquaire lui-même orné de peintures, une petite boîte contenant deux dessins sur velin, un morceau de soie rouge, le testament de la Bienheureuse et enfin son masque mortuaire en plâtre [1] dont il existe une réplique à l'Archevêché de Bourges. — La Cathédrale de Bourges reçut sa part en 1854 : en 1895, d'après M. Pierre, le reliquaire comprenait treize articles, parmi lesquels, outre ceux dont nous avons déjà parlé, une pantoufle ou soulier en cuir doré, l'un des deux patins signalés par Gabrielle de Rochechouart en 1657.

L'autre se trouve au Musée Départemental du Cher.

Les Annonciades de Villeneuve-sur-Lot reçurent aussi leur part, comprenant les différents objets que nous avons mentionnés au passage. D'après une lettre de la Mère Ancelle actuellement en fonction, il est certain que notre grand-père était décidé à remettre aux Annonciades tout ce qui restait du trésor de leur fondatrice ; à une condition : que les Religieuses vinssent s'établir à Bourges. De fait en 1855, cinq religieuses de Villeneuve essayèrent de fonder une maison de l'ordre à Bourges. « *Monsieur Jules Dumoutet s'empressa d'apporter aux filles de Sainte Jeanne des objets qui, disait-il, leur appartenait de droit* ; *il leur donna en même temps, un tableau représentant la Bienheureuse s'élevant au Ciel, reproduction sans doute de celui qui se trouve encore à Saint-Louis des*

1. H. Barbet de Jouy. Notice des antiquités... composant le Musée des Souverains. Paris, 1886, pp. 76 à 84.



Français à Rome. La fondation... ne réussit pas et les Sœurs furent rappelées au bout de deux ans. Monsieur Dumoutet, persuadé que l'Annonciade reviendrait quelque jour à Bourges, ne voulut pas laisser partir le trésor qu'il s'engageait à conserver, mais il eut la bonté de céder à nos Sœurs les reliques (signalées plus haut) *et que le Cardinal Dupont voulut bien authentiquer.*

Ce trésor notre famille l'a en effet gardé, heureuse de le restituer non pas aux Annonciades de Bourges puisqu'il n'y en a plus et qu'on ne peut prévoir le temps où elles s'installeront de nouveau à l'ombre de la Cathédrale de Bourges, mais à la petite communauté naissante des Annonciades de Paris. Quand à la dispersion, à quoi bon la regretter ; puisqu'elle permettra aux fidèles de la Bienheureuse, à Villeneuve-sur-Lot, à Bourges et à Paris de vénérer facilement ces petites reliques dont il ne faudrait pas exagérer la valeur archéologique. — Les inquiétudes des érudits doivent aussi s'apaiser puisque ce qui présentait le plus d'intérêt historique, le testament de la Reine et Bienheureuse Jehanne de Valois et son masque mortuaire sont à l'abri au Musée du Louvre. Que la vieille cathédrale Saint-Étienne ne soit pas jalouse puisqu'aussi bien elle a eu sa part.

J. DUMOUTET, prêtre.

P. S. — En 1854 notre grand'père fit un inventaire des reliques qui étaient en sa possession ; en 1895 M. Pierre fit un autre inventaire des Reliques de la Bienheureuse conservées à la Cathédrale de Bourges. Nous n'avons pu obtenir communication de ces documents.

On pourrait compléter notre travail en publiant à la suite :

1° L'inventaire *rédigé par le P. Gabriel-Maria lui-même*, et qui existe peut-être aux Archives du Cher, puisque Pierquin de Gembloux déclare l'avoir eu sous les yeux.

2° L'inventaire de 1648 qu'on trouvera dans Pierquin de Gembloux, p. 395.

3° Celui de 1657 qu'il suffira de reproduire d'après ma Notice parue dans la *Semaine Religieuse de Paris*, janvier 1925.

Bulle de Boniface VIII élevant au rit double les fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre docteurs de l'Église latine (20 septembre 1295)

La rencontre d'une bulle inédite est toujours une bonne fortune. Supposé qu'elle vienne d'un pape comme Boniface VIII et qu'elle nous découvre l'une des vastes pensées qui l'occupaient au début de son règne, l'intérêt n'en est que plus grand. C'est précisément le cas de celle qui va suivre.

Tout porte à la croire inédite, puisqu'elle ne paraît pas dans les bullaires et que les historiens l'ignorent. Wadding dans ses Annales, Sbaralea et Eubel dans leurs Collections ne la mentionnent pas, en effet. Qui dira pourtant qu'elle ne méritait pas d'y figurer tant pour sa forme littéraire très soignée que pour la hauteur des vues qui y sont mises en relief ?

Elle est adressée au ministre général, Raymond Gaufredy, qui, à la date du 20 septembre 1295, gouvernait encore la famille franciscaine. Boniface VIII lui fait part qu'il a élevé le rit des fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre grands docteurs de l'Église latine ; il lui prescrit en même temps de veiller à ce que dans tout l'Ordre on se conforme à sa détermination d'où doit résulter un accroissement de dévotion pour des Saints auxquels la Chrétienté est si redevable.

Voilà certes une noble mesure qui dut réjouir bien des cœurs, celui de Raymond Gaufredy le premier. D'aucuns trouveront peut-être que le mode de la lui signifier a quelque chose d'inquiétant, le pape se servant d'expressions qui peuvent paraître un blâme pour le passé. Lui rappeler de se conformer aux vouloirs apostoliques avec docilité et de pratiquer l'humble soumission à leur endroit, *devote in hoc beneplacitis apostolicis te conformans et humiliter mandatis obediens*, lui désirer une docilité prompte, *devotionem tuam quam in hoc promptam cupimus inveniri*, qu'est-ce à dire ? Y aurait-il là l'indice d'un désaccord et d'un mécontentement latents, un avertissement voilé ?

La déposition de Gaufredy ou sa démission survenues deux mois après [1] sembleraient donner de la consistance à cette interprétation. Toutefois il sera juste de ne pas oublier que ce sont là formules générales, protocolaires, qui furent probablement identiques en l'occurrence vis-à-vis de chacun des chefs d'Ordre. Conséquemment il n'y a pas lieu pour le moment, pensons-nous, de leur attacher un sens et reconnaître un ton qui les rendraient désobligeantes.

Quoi qu'il en soit, la bulle fait date. Comment n'y verrait-on pas une sorte de leçon discrète, mais pourtant sensible, venue de la *circumspecta prudentia dictae Sedis*, contre le mouvement intense qui entraînait les gens d'église vers les sources empoisonnées du savoir païen au grand dam des vraies sources de l'enseignement catholique ? Ce n'est pas Aristote, ni le livre des Causes, ni Avicenne, ni Averroès ou tout autre savant grec et arabe qu'exalte le pape ; ce sont les apôtres, fondateurs de l'Église, ce sont les évangélistes, ses premiers maîtres, ce sont Grégoire, Augustin, Ambroise et Jérôme, ces quatre flambeaux merveilleux dont elle est enrichie magnifiquement, que Boniface VIII se plait à rappeler et vers qui il cherche à tourner l'attention du monde catholique. Ceux-là, dit-il, sont par leurs œuvres et leur doctrine les vrais pères de la société chrétienne : lampes flamboyantes dressées dans la maison du Seigneur, ils dissipent l'erreur, font resplendir la vérité, découvrent les énigmes des Écritures ; leurs écrits, dont la profondeur égale l'éclat, seront l'éternelle gloire de l'Église.

Il faut lire dans le texte même de Boniface VIII cet éloge superbe à l'adresse des docteurs du passé. Rarement on avait entendu un aussi beau langage et, à la fin du XIII[e] siècle, il réconforte l'historien, heureux de le trouver sous la plume d'un tel pape. Il plaît d'autant plus qu'il me semble répondre aux préoccupations d'hommes illustres d'alors, tous effrayés de la pénétration des idées païennes dans l'enseignement de leur temps.

La bulle fait encore date dans l'histoire de la liturgie par la solennité nouvelle qu'elle apporte à certaines fêtes du bréviaire. De plus, elle permet de se prononcer sur l'âge de maints manus-

---

1. Cf. Chronique des XXIV Généraux, dans *Anal. francisc.* III, Quaracchi 1897, p. 431 ; Wadding, *Ann. Min.*, ad a 1295, n. 14 ; Sbaralea, *Bull. francisc.*, IV, Rome 1768, p. 670, note *b*.

crits franciscains ou non, où les fêtes des Apôtres et des docteurs sont mentionnées sans comporter encore le rit double. Cette seule considération autorise à les affirmer antérieurs au 20 septembre 1295, les corrections ou additions qu'ils contiendraient par ailleurs devant très certainement s'inspirer du décret pontifical.

Celui-ci est publié ici d'après le parchemin original aujourd'hui conservé aux Archives départementales de Vaucluse, fonds des Cordeliers d'Avignon.

Bonifatius episcopus, servus servorum Dei, dilecto filio... ministro generali ordinis fratrum Minorum, salutem et apostolicam benedictionem. Gloriosus Deus in Sanctis suis et in majestate mirabilis, cujus ineffabilis altitudo prudentie nullis inclusa limitibus, nullis terminis comprehensa, recti censura judicii celestia pariter et terrena disponit, etsi cunctos ejus ministros magnificet, altis decoret honoribus et celestis efficiat beatitudinis possessores, illos tamen, ut dignis digna rependat, potioribus attollit insigniis dignitatum et premiorum uberiori retributione prosequitur, quos digniores agnoscit et commendat ingentior excellentia meritorum. Sic et alma mater Ecclesia, ejus sacra vestigia prosequens et exemplo ducta laudabilit licet universos in regnis celestibus constitutos studiis honorare sollicitis ei sonoris efferre preconiis non desistat, gloriosissimos tamen christiane fide, principes, athletas Dei electos, justos seculi judices, lumina vera mundii videlicet Christi redemptoris *Apostolos* numero duodeno contentos, qu, viventes in carne predictam Ecclesiam suo pretioso sanguine plantaverunt ipsam erigendo sublimiter et disciplinis sanctissimis dirigendo, reverentissimos etiam patres virosque clarissimos, quatuor *Evangelistas* Domini, per quorum diligentissima et fidelissima studia eidem Ecclesie sacra evangelia illuxerunt, egregios quoque ipsius Doctores Ecclesie, beatos *Gregorium*, qui meritis inclitus Sedis apostolice curam gessit, *Augustinum* et *Ambrosium* venerandos antistites, ac *Jeronimum* sacerdotii preditum titulis, eximios confessores, summis attollere vocibus, laudibus personare precipuis et specialibus dicta disponit Ecclesia honoribus venerari. Horum quippe doctorum prelucida et salutaria documenta predictam illustrarunt Ecclesiam, decorarunt virtutibus, moribus informarunt; per ipsos preterea, quasi luminosas ardentesque lucernas super candelabrum in domo Domini positas, errorum tenebris profligatis, totius corpus Ecclesie tanquam sidus irradiat matutinum ; eorum etiam fecunda facundia, celestis irrigui gratia influente, Scripturarum enigmata reserat, solvit nodos, obscura dilucidat dubiaque declarat; profundis quoque ac decoris illorum sermonibus ampla ipsius Ecclesia fabrica velut gemmis vernantibus rutilat et verborum elegantia singulari gloriosius sublimata coruscat. Ideoque circumspecta prudentia dicte sedis, que actibus intenta salubribus et operibus exposita pietatis libenter et solerter exequitur que sunt Dei, premissa sollicite digneque considerans et debita meditatione perlustrans, nuper ad divini nominis honorem et gloriam, exaltationem catholice fidei salutemque fidelium merito censuit riteque providit *Apostolos*, *Evangelistas* et *Confessores*

eosdem in universali Ecclesia honorificentie potioris impendiis attollendos, ut ab ea tanto propensius honorari se sentiant, quanto ipsam pre ceteris excellentius illustrarunt. Nos itaque, piis ducti consiliis dignisque studiis excitati, nonnullos predecessorum nostrorum romanorum pontificum, qui specialis devotionis prosequentes affectum aliquorum festa sanctorum sub duplici ordinaverunt officio celebranda, imitari sollicite intendentes, eorumdem *Apostolorum, Evangelistarum* et *Confessorum* festivitates precipuas, licet per aliquem predecessorum ipsorum hactenus fuerit ordinatum ut ejusdem beati *Gregorii* simili modo festivitas celebretur, quamquam nulla de hoc testimonium scriptura fide digna perhibeat nec alias plenaria innotuerit certitudo, de fratrum nostrorum consilio et assensu sub officio duplici per universas orbis ecclesias volumus, precipimus, statuimus et etiam ordinamus annis singulis perpetuis futuris temporibus sollempniter celebrari : discretionem tuam rogantes attentius et hortantes, nichilominus tibi per apostolica scripta districtius injungendo, quatenus devote in hoc beneplacitis apostolicis te conformans et humiliter mandatis obediens, *Apostolorum, Evangelistarum* et *Confessorum* ipsorum festa predicta sub ejusdem observatione officii devotis et sollempnibus studiis annuatim in cunctis ecclesiis tui Ordinis facias celebrari, eam in hiis efficaciam et sollicitudinem impensurus, ut ipsorum sanctorum suffragia tibi uberius vendices et a benigna illius clementia, qui sibi totaliter reputat exhiberi quicquid honoris ejus famulis erogatur, condigna consequi premia merearis nosque devotionem tuam, quam in hoc promptam cupimus inveniri, plenis in Domino laudibus attollamus. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre voluntatis, precepti, statuti et ordinationis infringere vel ei ausu temerario contraire ; si quis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Anagnie XII kalendas octobris, pontificatus nostri anno primo.

Quaracchi, 30 octobre 1924.

P. Ferdinand-M. Delorme, O. F. M.

JACQUES II DE BOURBON (1370-1438)
fut-il « frère mineur, cordelier à Besançon » ?

Il y a quinze ans paraissait à Couvin (Belgique) une étude très travaillée [1] dans laquelle A. Huart, ancien avocat général et docteur en droit, s'appliquait à tirer de l'oubli le prince jadis célèbre que fut Jacques de Bourbon, roi éphémère de Sicile, puis fils spirituel de Sainte Colette, dont la vie agitée, vrai roman d'aventures, se termina pieusement à Besançon.

Je ne suivrai pas ici le docte écrivain dans le récit plein d'intérêt qu'il nous donne de cette existence étrange. Il me suffit de noter, à l'adresse du lecteur, que, fidèle au titre de sa brochure A. Huart présente son héros comme finissant sa carrière « sous l'humble froc des fils de Saint François » (p. 5) après profession formelle de leur règle.

« Dès que le roi, dit-il, eut appris la mort de sa femme, il en prévint Sainte Colette et lui annonça qu'il allait sans tarder se rendre à Besançon pour accomplir son vœu d'entrer dans l'Ordre des Mineurs » (p. 77) ; « étant donc à la veille d'accomplir son vœu d'entrer dans la religion Saint François » (p. 71)...

« Vers la fin du mois de septembre 1435, après un postulat de quelques semaines, Jacques II reçut des mains du P. Henri de la Baume, l'habit de Saint François dans la chapelle de Sainte Claire de Besançon » (p. 80) ;

« Aussitôt après sa prise d'habit, Jacques de Bourbon fut envoyé à Dôle pour faire son noviciat au couvent des Cordeliers de cette ville » (p. 81) ; « il dura peu... aussi la Sainte, abrégeant son temps d'épreuve, le rappela-t-elle bientôt à Besançon où il fit profession » (p. 88) ;

---

1. A. Huart, *Jacques de Bourbon, roi de Sicile, frère Mineur, cordelier à Besançon* (1370-1438), Couvin 1909, in-8°, 136 pages. Le tout, moins l'Appendice, avait précédemment paru en articles dans *Études franciscaines*, XXII (1909), p. 128-139, 266-286, 354-374, 548-571, 635-658. Cf. *Revue franciscaine*, mai 1910, p. 207-210.

Et voilà comment ce « prince de la Maison de France est mort au monde », comment « il a fait place à l'humble religieux, plus grand sous le froc de frère Mineur que sous l'armure du chevalier » (p. 88) ;

« Il n'était dans la famille franciscaine qu'un simple frère lai, religieux au même titre que les pères revêtus du sacerdoce, mais destiné seulement à remplir les bas offices réservés aux servants » (p. 91) ;

« Le frère Jacques passe ainsi trois ans, sous la conduite de la Sainte, à se préparer à mourir » (p. 96), car « il trépassa » en 1438 ou 1439, on ne sait au juste.

Il est vrai que « les biographes sont en désaccord au sujet de la date de la mort du roi Jacques » (p. 98), et même que le marbre de l'épitaphe gravée sur sa tombe « *est si usé*, raconte le P. Silvère, *qu'on ne peut le lyre* » (p. 98).

Acceptons que ce fut bien le 24 septembre 1438, comme d'aucuns le veulent [1], que mourut Jacques de Bourbon. Faut-il pour autant admettre l'exactitude de l'autre donnée contenue dans la même épitaphe, dire après elle que Jacques II « par dévotion entra en l'Ordre des frères Mineurs » et accepter chacune des assertions de A. Huart ci-dessus relevées ?

S'il est un fait particulièrement certain, c'est que, en dehors de cette épitaphe si mal établie [2], aucun témoignage historique avéré du XVe siècle n'est apporté, qui permette d'affirmer que l'ancien captif de Bajazet II se soit fait cordelier. Ni les lettres de Guillaume de Casal récemment éditées par le P. Ubald d'Alençon [3] ni les Vies de Sainte Colette ne contiennent allusion quel

1. Entre autres A. Huart, l. c., p. 97. Contrairement au texte qu'il donne de l'épitaphe du roi Jacques, l. c., p. 98, l'*Obituaire de l'église cathédrale d'Albi* porte la date du 23 sept. 1438 : *Anno Domini M° CCCC° XXXVIII° die XXIII^{a} mensis septembris obiit princeps serenissimus, princeps Jacobus Dei gratia rex Ungarie*... Cf. *Études franciscaines*, XXVI (1911), p. 75, note 1.

2. On en a deux textes, l'un français, l'autre latin, publiés également par A. Huart, l. c., p. 98 et *Études franciscaines*, XXVI (1911), p. 316. Lequel est l'authentique ? A quelle époque remontent-ils? Voilà deux questions primordiales qu'il convendrait de résoudre avant de s'appuyer de façon ferme sur l'un ou sur l'autre.

3. Cf. *Études franciscaines*, XIX (1908), p. 460-480 et 668-691. Deux de ces lettres sont datées de Toulouse, 28 mai et 3 juillet, 1437, ibid. p. 475 sq. L'ermite royal de Besançon y est nommé sans qu'il apparaisse que Guillaume de Casal le considère du nombre de ses fils : « *Serenissimo domino regi Jacobo me commendo* » ; « *serenissimo domino regi Jacobo me humiliter commendetis cuius devotionem perfici cupis pro nomine beatissimi patris nostri Francisci* ». Dans la première de ces deux missives il y a lieu de rectifier ici l'interprétation

conque à pareil événement. A. Huart, pour sa part, ne signale aucun auteur du temps qui le relate [1].

Dès lors il semble passablement hardi de lui attribuer le « vœu d'entrer dans l'ordre des Mineurs » (p. 77). Point n'est question de cette détermination là où l'on aurait dû la trouver mentionnée, là où le roi Jacques formulait « sa pensée maîtresse », sa « volonté expresse » (p. 72) et ultime, je veux dire dans son *Testament* [2] (24 janv. 1435).

Une des grandes pensées qui l'occupent en ce moment n'est autre sinon que son corps soit inhumé au pied de celui de Sainte Colette et les dispositions qu'il prend tendent à ce but (p. 72 sq.). Prévoyant jusqu'à l'éventualité de sa mort en ses terres de Languedoc ou ailleurs, il stipule minutieusement les soins à donner à sa dépouille mortelle en attendant le jour où on pourrait la transporter là même où reposerait sa « révérende et benoiste mère en Dieu, Sœur Colette ». « Nous voulons et ordonnons nostre corps estre remis en un vaissel de plomb, en l'état de monsieur Saint François, auquel habit nous voulons finir nos jours et estre enterré » (p. 73).

Ces dernières paroles dénotent-elles, chez le roi Jacques, le « vœu » de se faire cordelier ? Pas le moins du monde. Elles signifient tout uniment sa volonté de mourir revêtu de l'habit de Saint François et d'être enseveli dans ce même habit [3], volonté

---

de l'initiale *I. d[ominum] ducem*, fautive dans l'édition citée ; c'est *I* [*Illustrem*] ou *I*[*llustrissimum*] qu'il faut sûrement lire, et non pas *I*[*acobum*] : il s'agit là, en effet, du duc de Savoie, et non du roi Jacques.

1. Le docte auteur, malgré cela, développe son récit sans laisser percer le moindre doute. Il supposait comme acquis ce qu'il aurait dû d'abord prouver.

2. Ce très intéressant document fut publié par le même A. Huart, *Études franciscaines*, XXVI (1911), p. 65-82, 300-317, peu après l'étude sur Jacques de Bourbon dont il a été parlé. Il l'enrichit de notes précieuses qui font de sa publication un travail de première valeur. Il se servit d'une copie française tardive, qui, selon lui, transcrirait l'expédition même du *Testament*. Ibid., p. 67.

3. Le texte du *Testament* n'a pas d'autre sens dans l'édition susdite, p. 71 : « Nous voulons et ordonnons... notre corps être mis en un vaissel de plomb en l'habit de Monsieur Saint François, auquel habit voulons finir nos jours et être enterré » ; de même le texte latin du P. Césaire Cambin, ibid., p. 316 : « *Volumus et ordinamus... corpus nostrum in vase plumbeo collocari in habitu sancti Francisci, in quo volumus diem extremum claudere et sepeliri* ». Si S. Jacques de la Marche, *De excellentia ord. S. Francisci*, dans *Arch. francisc. hist.*, IV (1911), p. 309, et Mariano de Florence, *Compendium Chronicarum*, ibid. p. 126, se sont prévalus du fait ici relaté pour compter

qui est l'écho d'une pieuse pratique très répandue au Moyen-Age, fruit elle-même de la dévotion à tel ou tel saint [1].

Ainsi donc nulle preuve écrite du XVe siècle n'autorise l'assertion que Jacques II de Bourbon ait été vraiment « frère mineur cordelier à Besançon [2] ». Un témoignage qui achève de la ruiner, si tant est qu'elle eut quelque consistance, est celui que nous fournit un contemporain illustre. Il est trop clair pour ne pas clore le débat. Le voici sans plus :

Floretque nomen dicti [III] *ordinis in splendida societate nobilium et honestarum dominarum, sicut etiam Romae, Neapoli, Florentiae, Senis, Perusii et in multis aliis locis in Marchia anconitana et in aliis civitatibus et terris Italiae, et extra Italiam in multis partibus fidelium christianorum ; quam maxime de praesenti convaluit et erectus est Ordo praefatus per illustrissimum principem regem quondam* JACOBUM,*qui spretis huius saeculi vanitatibus atque pompis, nedum solemnia monasteria suis devotis sumptibus et expensis construi fecit, sed etiam seipsum offerens Jesu Christo sacrificium acceptabile* IN ORDINE PRAELIBATO *divino cultui mancipavit cum florenda societate venerabilium personarum.*

Telles sont les paroles à la louange du Tiers-Ordre franciscain que Saint Jean de Capistran insérait dans on traité *De excommunicationibus* [3], qu'il composa à une époque encore incertaine, et dans son *Defensorium III Ordinis* [4], daté de Milan, 28 mai 1440 ;

J. de Bourbon parmi ceux qui, selon la naïve expression de Mariano lui-même, ibid., *fratres minores fuerunt sive in vita sive in morte*, il serait plus que frivole de tirer argument de leur témoignage.

1. Une autre disposition testamentaire, celle où J de Bourbon prescrit le monument à élever sur sa tombe, est caractéristique : « Item, dit-il, ibid. p. 73, voulons et ordonnons que dessus le lieu où notre corps sera enterré soit fait un tabernacle de bois auquel soit fait en peinture, par dessus, au plus haut dud. tabernacle, la figure de Notre Seigneur en sa gloire ainsi qu'il viendra au jugement et, au dessous, l'image de Notre-Dame présentant la figure de notre personne en l'habit de monsieur Saint François, tenant une croix en ses mains jointes ». Ces paroles ne dénotent rien d'autre que la vive dévotion du roi de Sicile en Saint François et son absolue confiance en lui à l'heure suprême.

5. Comment alors entendre l'inscription tombale qui porte, en français : « par dévotion entra en l'Ordre des frères mineurs », et en latin : « *prae devotione suscepit ordinem fratrum minorum ?* » Qu'on lise ici *suscepit habitum* au lieu de *suscepit ordinem*, et la phrase devient plus correcte, il semble. D'où il suit que le texte français pourrait bien être la traduction d'un texte latin déjà altéré ou peu précis.

3. Cf. *Tractatus illustrium.... jurisconsultorum De censuris ecclesiasticis*, t. XIV, Venetiis 1584, p. 396 b.

4. Dans Hilaire de Paris, *Liber III Ordinis*, Genève 1888, p. 809 b, num 9.

tel est l'éloge du roi Jacques prononcé moins de deux ans donc après sa mort.

Articulé à deux reprises et en termes identiques par quelqu'un que nous n'avons aucune raison de croire mal informé, cet éloge est sans appel. Il atteste l'appui très fort donné par Jacques de Bourbon aux fondations de Sainte Colette, *solemnia monasteria suis devotis sumptibus et expensis construi fecit* ; il confirme le grand retentissement de son adieu public aux frivolités du monde pour se mettre à l'école de la « mère et réparatrice de l'Ordre et observance de Madame Sainte Claire », *spretis hujus saeculi vanitatibus atque pompis* ; il établit péremptoirement qu'en se retirant dans la solitude, auprès de Colette de Corbie, le nouvel ermite revêtit non les livrées du 1er Ordre de Saint François, mais celles de l'Ordre de la Pénitence, *se ipsum offerens Jesu Christo sacrificium acceptabile* IN ORDINE PRAELIBATO.

Tout le contexte indique qu'il s'agit bien là de l'Ordre de la Pénitence. L'auteur a soin d'ajouter qu'un exemple venu de si haut attira à cet Ordre beaucoup de personnes de condition, *cum florenda societate venerabilium personarum*, et qu'il fut pour lui le principe d'un nouvel essor, *quam maxime de praesenti convaluit et erectus est per illustrissimum principem regem quondam Jacobum.*

Désormais donc qu'on ne parle plus de Jacques de Bourbon « frère mineur, cordelier à Besançon », mais qu'on le dise plutôt « pénitent ou tertiaire de Saint François ». Sa gloire n'y perdra rien, celle de Sainte Colette non plus ; et, certes, ce sera toujours un beau titre de louange pour celle-ci que d'avoir su s'attacher un tel personnage et d'en avoir fait un élu de Dieu.

Quaracchi, 4 décembre 1924.

P. Ferdinand-M. DELORME, O. F. M.

BIBLIOGRAPHIE

Vie de Saint François d'Assise, par le R. P. CUTHBERT, o. s. f. cap. Adaptée de l'anglais par l'abbé R. Brousse, du Clergé de Versailles et Alfred de Curzon, Consul de France. Paris. Librairie S. François d'Assise, 4, rue Cassette, VI. 1925. Un beau volume in-8° de 620 pp. Prix FRANCO, FRANCE 18 fr. (Collection « Le Poverello », 1re série-XXXIII).

En juillet 1912, le R. P. Cuthbert, capucin anglais, publiait une «Life of St Francis of Assisi » qui s'imposa tout de suite à l'attention des Franciscanisants par sa vaste et solide érudition non moins que par sa pénétrante compréhension du Saint, de son esprit, de ses mœurs, de son temps et de son œuvre. Dès février 1913, une seconde édition, qui tenait compte de quelques critiques formulées, était réclamée ; puis une édition populaire de l'ouvrage parut en janvier 1914, et était réimprimée en juillet 1916 et juin 1917. La troisième édition de l'œuvre originale parut en février 1921 et une quatrième est en préparation. Ces dates suffisent à déclarer la vogue dont a joui dès le début l'œuvre du R. P. C. dans les pays ou parmi les lecteurs de langue anglaise.

Une traduction française était vivement désirée. La Librairie de Saint François l'édite et mérite la vive gratitude de tous ceux qui s'intéressent au Pauvre d'Assise. Et bien entendu cette gratitude offerte aux éditeurs, remonte jusqu'aux traducteurs ; ils se sont acquittés de leur tâche avec une délicatesse de touche, une exactitude nuancée qui rend à la perfection toutes les qualités de l'œuvre originale.

A lire leur texte sans connaître le texte anglais, on n'imaginerait pas qu'il n'en est qu'une version, tant il est spontané, coulant et harmonieux ; à se reporter ensuite au texte anglais, on n'imagine pas non plus qu'une traduction aurait pu être plus fidèle que celle-ci, qui garde le mouvement et pour ainsi dire la saveur du style si plein et si suggestif du R. P. Cuthbert.

Les lecteurs de langue française, grâce à MM. Brousse et de Curzon, possèdent maintenant l'authentique ouvrage qui a été si favorablement accueilli par les lecteurs de langue anglaise. A la différence près de la pagination c'est bien l'excellente *Vie de Saint François* qui égale en valeur toutes les autres actuellement connues et les dépasse même à divers égards et d'abord en pénétration et en charme.

Nous pouvons donc présenter cette traduction comme nous ferions l'œuvre originale.

Le R. P. Cuthbert a profité de tous les travaux qui depuis près d'un demi-siècle ont pris pour objet Saint François, son œuvre et l'époque où il l'a accomplie. Recherches et trouvailles ont nourri son texte et ses notes.

Ce n'est pas un mince avantage que de venir après Paul Sabatier, après l'abbé Lemonnier, après J. Jörgensen, après tant d'autres érudits qui sans avoir écrit une vie du Saint, se sont pourtant appliqués à élucider les questions multiples que suscitent, de cette vie, la chronologie, les attaches à l'histoire générale et particulière de l'Église et de l'Italie, les influences et les répercussions sur la société civile, le monde religieux, la pensée et les mœurs médiévales. Tant d'efforts ont constitué une immense collection de matériaux dont l'auteur a tiré le meilleur parti, sans que jamais la limpidité de sa conception et la souplesse de son style en aient souffert et laissent sentir le labeur d'une telle assimilation de documents et de précisions.

Le R. P. V. Facchinetti *(Vita di S. Francesco)* semble bien avoir connu lui aussi la masse des faits et des interprétations accumulée par les historiens et les critiques. Mais sa mise en œuvre ne donne l'impression que d'une mosaïque habile. La *Vie* du R. P. C., strictement historique cependant, manifeste la puissance d'une reconstitution intérieure, où la science n'enlève rien à la spontanéité et à l'intuition proprement poétique.

Mais l'inappréciable avantage du R. P. C. sur ses émules, c'est que l'intelligence de la Vie de Saint François ne nécessite pas de sa part un effort d'adaptation à une pensée hétérogène à sa propre pensée. En étudiant Saint François, c'est sa mentalité personnelle qu'il tente de mieux comprendre, car la vie du Saint a été la norme et le modèle intérieur de sa propre vie ; il s'est, au cours de ses années de profession de la Règle franciscaine, imbu intimement de l'esprit franciscain ; le séraphique Patriarche s'est assimilé l'être total de son disciple ; et celui-ci peut prétendre connaître par intuition, et comme par conscience spontanée, le Père de son âme. Cette intelligence manque plus à P. Sabatier qu'à aucun autre des biographes du Saint, n'eût il pas été le premier en date, et conséquemment privé des sources extérieures de connaissance que ses travaux — tout le monde lui en sait le gré qui convient ! — ont amené à découvrir. Par les intuitions de son lyrisme psychologique, J. Joërgensen ; et par les méditations de son âme sacerdotale, l'abbé Le Monnier [1], ont mieux approché le sujet ; mais on peut dire que le R. P. C. est entré au plein centre ; et encore une fois, là est l'inévaluable supériorité de son travail. Nous ne pensons pas pour autant que ce travail soit définitif ; lui-même reconnaît que trop de points restent à élucider pour que tout puisse être dit, mais il a fixé une image de Saint François qui se précisera sans se modifier beaucoup désormais.. Cette conclusion est imposée par l'étonnant résultat auquel le R. P. Cuthbert avoue être arrivé. « Chose curieuse, dit-il, il me semble que plus s'élargit notre connaissance des sources de l'histoire franciscaine, plus apparait juste l'opinion traditionnelle sur Saint François, opinion qui a été pieusement conservée dans l'esprit de la foule à travers tous les âges. Les biographes en essayant d'expliquer le François des premières légendes ont trop souvent réussi seule-

1. La pensée de discréditer l'œuvre de l'abbé Lemonnier est bien éloignée de nous. Cet ouvrage resté excellent, aurait certes mérité d'atteindre un public moins restreint. On n'a pas dit jusqu'ici tout ce que le succès d'ailleurs légitime que J. Jörgensen pouvait devoir à l'abbé Lemonnier. Il eût suffi cependant de confronter les deux textes pour le saisir. Il a manqué au prêtre d'écrire dans un style moins volontairement éteint et ecclésiastique.



ment à détruire les harmonieuses proportions de sa vie et à écrire autour des simples faits de son histoire une thèse tout à fait étrangère à l'esprit des premières légendes. Mais la tradition populaire a conservé plus fidèlement cet esprit, et maintenant notre connaissance plus approfondie des premières légendes nous conduit par la critique historique à partager les vues de la tradition populaire ; la seule différence est une meilleure estimation de la valeur des matériaux avec lesquels la figure traditionnelle de Saint François a été retracée (p. 567. Appendice III, Sources...) ».

M. Maurice Beaufreton [1] n'a pas saisi cela. Peut-être par simple désir littéraire de produire du nouveau dans un sujet, non pas rebattu mais inépuisable, il s'est imaginé donner une interprétation de Thomas de Célano contraire à toute la tradition, et d'imputer à Saint Bonaventure une falsification de la vérité dans un dessein d'édification. Il se croit neuf, et ne se doute pas que sa thèse a déjà été proposée, discutée et réfutée par les biographes antérieurs. Son effort représente ce que Pascal appellerait une *demi-habileté*. Mais un vrai *habile*, tel qu'est le R. P. C., sait revenir à ce que tout le monde pense et dit, en y voyant plus et mieux que ne voit le vulgaire, en le pensant et le disant avec profondeur : « *car le triomphe* d'un esprit comme le sien, *c'est de revenir enfin à cette simplicité et de s'accorder avec le peuple* ».

Ajoutons pour indiquer une dernière excellence du livre, qu'il sera un bon instrument de travail à tous ceux qui cherchent à mieux connaître Saint François.

Outre les références aux sources et autres documents historiques, les notes contiennent d'abondantes et précieuses suggestions qui ne sont pas un des moindres intérêts de l'ouvrage ; une table analytique détaillée facilite grandement la recherche des faits et des idées. Trois appendices complètent les notes dans l'édition française.

Le premier « sur la Règle primitive de Saint François » est un essai de reconstitution du texte de cette règle par la critique du caractère interne de ses parties. Un tel essai garde toujours un côté subjectif inconvainquant. Celui du R. P. C. paraît pourtant judicieux.

L'appendice II (de la Traduction, qui est le III[e] de l'édition anglaise, où l'app. II est une dissertation sur *l'indulgence de la Portioncule*, dans le sens de l'authenticité) discute la date et la teneur primitive de la Règle du T. O. La *Règle de Capestrano* y est présentée comme une refonte inspirée par Grégoire IX de la règle primitive de 1221. Discussion et arguments valides, mais n'emportant pas non plus la pleine conviction.

L'appendice III, de beaucoup le plus important, pp. 565-601, est une présentation critique des « sources de notre connaissance de Saint François », réparties sous quatre titres : 1. Écrits du Saint ; 2. documents émanés de l'ordre ; 3. documents étrangers ; 4. documents diplomatiques et officiels. Cet appendice, qui rappelle la Préface de la *Vie* par Jörgensen, laisse entrevoir la richesse des substructions historiques de l'œuvre si attachante du R. P. Cuthbert.

---

1. M. Beaufreton. *Vie de S. François d'Assise*. Paris, Plon. 1925, sur les singuliers partis-pris de cet auteur et ses tendances : cfr. *Vie franciscaine*, juillet 1925.

Nous souhaitons à l'auteur, pour cette traduction, le même succès qu'a connu l'ouvrage original. Ce sera aussi la pleine récompense de ses *collaborateurs* français. V.-M. B.

L'idéal de Saint François d'Assise, par le P. HILARIN, de LUCERNE, des FF. Mineurs Capucins, traduit de l'allemand par le P. EUSÈBE, de BAR-LE-DUC, ex-provincial du même Ordre. Deux volumes in-8° de 384-352 pages. — Prix : 18 fr. les deux volumes, franco : 20 fr. — Librairie Saint François, 4, rue Cassette, Paris, 6e. On peut aussi se procurer cet ouvrage à nos bureaux.

Jeune religieux, pour sa dévotion et formation personnelle, puis maître des jeunes clercs pour l'instruction et la formation de ceux-ci, le R. P. Hilarin Felder avait entrepris de rechercher, dans les écrits du Séraphique Patriarche et dans ses histoires, quelle avait été sa pensée et quel son but dans la fondation de ses Ordres. Il avait réuni quelques centaines de pages manuscrites ; mais un des premiers résultats de son travail avait été de lui faire prendre conscience de l'insuffisance de sa documentation, de la complexité des problèmes que son investigation posait sans que sa compétence pût encore les résoudre. Il mit donc sous clef ce qu'il comprenait n'être qu'une imprécise ébauche et entreprit ce qu'il appelle les travaux préparatoires à son œuvre. Une telle probité est rare et fait honneur à un homme.

Les études, ouvrages et publications qui, depuis, ont entouré le nom du R. P. Hilarin Felder d'une auréole de savoir et d'autorité, notamment sa magistrale *Histoire des Études dans l'Ordre de Saint François* » (1905. — Traduction française du T. R. P. Eusèbe, 1906) sont donc sortis de son désir de bien comprendre et faire connaître Saint François. Et cette confidence qu'il nous livre dans la préface de ce nouvel ouvrage est bien digne d'attirer à celui-ci la confiance des lecteurs : un livre mûri pendant trente années, préparé par des études consciencieuses, et surtout — ce dont on oublie trop souvent l'officacité et la presque nécessité quand on prétend écrire sur la pensée de Saint François — par la pratique généreuse de la Règle, et de l'Esprit du Saint Patriarche, un tel livre, dis-je, porte avec soi des garanties de véracité et de pénétration qui dispensent de le recommander : il est à lui-même sa propre recommandation.

Une autre indication de la préface dont il faut louer l'auteur, est qu'il n'a pas considéré François et son œuvre comme un être coulé d'une pièce et que les conjonctures de cette œuvre, avec les nécessités de temps, de lieux, de collaboration, de propagande, ont trouvé insensible et immuable : « *François*, écrit-il, *la chose n'est pas douteuse, a tenu à son idéal durant toute sa vie ; mais la réalisation matérielle de cet idéal comportait un certain développement ;... il fallut un certain nombre d'années pour établir l'accord entre l'idéal et la réalité. Voilà pourquoi il y a des chapitres où notre exposé se limite à la vie même de Saint François, tandis que, dans quelques autres, il s'étend jusqu'aux premières générations de Frères Mineurs* ».

Qu'on nous permette cependant de relever une assertion un peu trop catégorique, que nous excusons sous la plume d'un écrivain de langue allemande, mais qu'aurait dû atténuer sinon le traducteur, puisqu'on eut à déplorer sa perte avant la publication de l'ouvrage, du moins les éditeurs qui l'ont mis

sur pied : c'est celle où le R. P. Hilarin s'étonne « *qu'un exposé de cette nature n'existât point encore* ». Sans doute il n'existait point comme ouvrage spécial en deux volumes ; mais au moins deux biographes de Saint François l'avaient ébauché, et de telle sorte qu'ils eussent mérité d'être connus et cités :

« *La Vie de Saint François* » du récollet Candide Chalippe ne se répandrait point en quatre volumes, si elle n'étudiait abondamment son esprit. Et l'étude psychologique par où l'abbé Lemonnier complète son excellente « *Histoire de Saint François* » est bien, dans sa sobriété, l'exposé dont le R. P. Hilarin regrette l'inexistence. Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, l'auteur a bien vu, signalé, l'écueil où sont allés donner la plupart des franciscanisants de notre époque, et il s'en est fort sagement gardé : il n'a pas voulu prêter à Saint François sa conception personnelle de l'idéal franciscain, et aux premiers Frères Mineurs les idées modernes. Il s'est loyalement efforcé de dégager, des témoignages que contiennent les documents primitifs, l'idéal de Saint François, et de le replacer dans son cadre historique. Peu d'écrivains, autant que le R. P. Hilarin, étaient capables de cette « objectivité ». Son exposé des « Sources consultées » suffirait à en convaincre.

Le but de cette notice étant, non pas de dispenser le lecteur de connaître par lui-même l'ouvrage du savant et pieux auteur, mais au contraire de le porter à le prendre comme guide dans la connaissance, la filiale affection et l'imitation de Saint François, nous ne ferons qu'indiquer son contenu par le sommaire des chapitres :

Au Tome I, les quatre premiers chapitres placent Saint François en présence de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans son Évangile, dans sa Personne sacrée et son Eucharistie, dans son Église. Les trois suivants traitent de la Pauvreté, d'abord dans l'amour de François pour elle, puis dans sa pratique, c'est-à-dire la nature de la pauvreté, et les moyens d'en vivre sans en mourir (s'il m'est permis de résumer dans cet énoncé paradoxal le chapitre VII). Enfin les chapitres VIII, IX et X, parlent des vertus d'humilité, obéissance et simplicité, chasteté et pénitence selon l'idéal du Saint.

Le Tome II présente d'abord les fruits de l'arbre séraphique : la joie, XI ; la fraternité, XII, la charité, XIII ; la paix, XIV ; l'apostolat, XV et XVI ; la science, XVII ; et conclut par deux chapitres sur la piété de Saint François, XVIII, et son amour de la nature, XIX.

Le parti-pris d'objectivité de l'auteur a peut-être enlevé à son œuvre ce quelque chose de personnel par où, dans l'écrivain, se manifeste, se trahit et se fait aimer l'homme. Qu'il nous soit permis de le regretter. Les scrupules de l'historien ne l'enlèvent jamais complètement de son œuvre. Nous n'aurions pas craint de rencontrer dans le livre, au lieu d'une ombre qui fait effort pour se dérober, l'écrivain digne de sympathie qui se fût porté sans ambages le témoin de ce François qu'il connaît si intimement. Nous l'aurions quand même cru sur parole, et son œuvre y eût gagné en vie et en conviction. Du moins nous a-t-il dit ce en quoi, d'un mot, il résumait son enquête. C'est à la fin de la préface, dans une exhortation à aimer et imiter François, à désirer ardemment faire de son idéal le nôtre, où l'historien s'efface devant le franciscain :

« *Car cet idéal*, conclut-il, *n'est autre que celui de l'Évangile et sa forme est la copie la plus fidèle de notre Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ lui-même.* »

On ne peut ni mieux, ni plus dire. V.-M. B.

P. Dr. FIDENTIUS VAN DER BORNE, O. F. M. *Die Anfänge des Franziskanischen Dritten-Ordens*. Vorgeschichte. Entwicklung der Regel. Ein Betrag zur Geschichte des Ordens = und Bruderschaftswesens im Mittelalter. (Munster in Westf. 1925. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung). Franziskanische Studien, Beiheft 8.
(Les Origines du Tiers-Ordre Franciscain. Préhistoire. Développement de la Règle. Contribution à l'histoire de la formation des Ordre et Fraternité au Moyen-Age, par le R. P. Dr. Fidentius van den Borne, o. f. m., de la province de Hollande). In-8° VIII-184 pp. Prix : 7.20 marks-or.

Le R. P. Fidentius présente un travail d'une rare valeur dans cet essai historique sur le Tiers-Ordre, où il a utilisé avec méthode et critique les sources et l'abondante littérature internationale du sujet. Tant d'opinions se sont produites sur l'origine du T.-O., qu'il importait d'en étudier la valeur historique et psychologique ; en les discutant, l'auteur semble avoir retrouvé et recueilli de toutes parts les éléments vrais qui s'ordonnent harmonieusement entre eux. De plus, son étude jette un jour très neuf sur la piété populaire au Moyen-Age. Le tout est très solidement étayé, au détriment peut-être de cette clarté que prise avant tout le lecteur français.

Le sommaire (abrégé) donnera l'idée de l'importance de cette œuvre.

I. *Commencements du T. O. F. d'après la littérature historique* : Vues incertaines (XV-XVII[e] siècles). La Tradition supposée par Wadding. Les hypothèses Muller et Sabatier-Mandonnet. Découverte de la Règle de Capistrano. Conséquences.

II. *Les Fraternités préfranciscaines* : oblats, confrères, humiliés, etc...

III. *Commencements... d'après les sources* : discussion de leur valeur.

IV. *La Règle de 1221* : Essai de reconstitution. L'apport de Saint François. Questions posées par le développement.

V. *Rapport du T. O. F. avec les fraternités antérieures et son originalité.*

VI. *Développement interne durant le XIII[e] siècle.*

Trois *indices* complètent fort utilement ce travail : I. des sources ; 2. de la bibliographie ; 3. des noms propres et des matières. A. V.

R. P. BERNARD JANSEN, S. J. *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, Tome I, 1922, XIV-763 ; tome II, 1924, XV-644. — Collège Saint Bonaventure, Quarrachi (Italie). (Le 3[e] et dernier volume est sous presse).

Le nom de Jean-Pierre Olivi, le souvenir de ses écrits philosophiques et théologiques étaient tombés dans l'oubli depuis le XIV[e] siècle. C'était une injustice. En 1887, S. Em. le Cardinal Ehrle, S. J., attira l'attention du public savant sur le célèbre provençal. Aujourd'hui, l'un de ses disciples, le R. P. Bernard Jansen, S. J., nous donne enfin, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Vaticane, l'édition critique de ses Questions sur le second livre des Sentences.

A la lumière de ces textes nouveaux, Olivi apparaît soudain dans la haute lignée des grands métaphysiciens du XIII[e] siècle. « Ses dissertations, dont plusieurs constituent de vrais traités, révèlent chez leur auteur une entière familiarité avec les philosophies d'Aristote, d'Augustin et des Arabes et une parfaite intelligence des discutions soulevées par ses contemporains [1] ». Leur

1. M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1924, I 364.

signification philosophique est très importante. Profondément personnel, Olivi entend néanmoins continuer les traditions doctrinales de Saint Bonaventure : c'est bien la critique de l'averroïsme latin, conduite à fond par le Séraphique Docteur dans ses Conférences sur l'Hexameron qui inspire sa plume.

L'enquête philosophique d'Olivi est extraordinairement féconde. Personne, au XIIIe siècle et peut-être même depuis, n'a défendu l'existence du libre arbitre avec un tel luxe d'arguments et une profondeur comparable dans l'observation psychologique. Sa démonstration de l'immortalité de l'âme est aussi d'une admirable vigueur. Le premier enfin, Olivi élabore les notions de mouvement, de force et d'inertie que les physiciens de l'Université de Paris au XIVe siècle allaient accepter et qui, d'après les études de M. Duhem, provoquèrent les grandes découvertes scientifiques de la mécanique moderne.

Ceux qui s'intéressent à l'histoire des puissants courants d'idées qui préparèrent les grandes intuitions philosophiques de Duns Scot, trouveront dans les Questions d'Olivi des indications précieuses. Avant Duns Scot, Olivi défend avec une énergie singulière la primauté du vouloir et la distinction formelle ; il admet aussi la thèse de la connaissance directe du singulier.

Au XIIIe siècle, la France est à la tête du mouvement intellectuel ; toutefois, les maîtres du savoir viennent de l'étranger : Saint Thomas d'Aquin et Saint Bonaventure de l'Italie, Alexandre de Halès et Roger Bacon de l'Angleterre, Duns Scot de l'Écosse et Henri de Gand de la Belgique. Dans Pierre Olivi, la pensée française vient de rencontrer un glorieux représentant.

Fr. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M.

A. PELZER, Un traducteur inconnu : *Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène* (1250-1257). Estratto della *Miscellanea Fr. Ehrle*, I, 407-456. Rome 1924.

Les écrivains espagnols franciscains du XIIIe siècle sont trop rares pour que, à côté de Jean Gil de Zamora, nous n'enregistrions pas avec joie le nom de celui que fait connaître très avantageusement l'important mémoire ici annoncé.

Pierre Gallego — tel est son nom — revêtit l'habit de Saint François au couvent de Bastida, dans la banlieue de Tolède. Il en devint le second gardien. En 1236, nous le voyons exerçant la charge de provincial. Ses mérites lui valurent une haute estime auprès de la famille royale de Castille et finalement le siège de Carthagène, dont il fut le premier titulaire. Innocent IV le sacra lui-même à Lyon, le 31 juillet 1250. Il mourut le 19 novembre 1268. Son corps repose à la cathédrale de Murcie, dans la chapelle du cloître, à droite de l'autel.

On devine ce qu'exige de sollicitude et d'activité dans son pontife l'organisation d'une nouvelle église. Ici, le pays venait à peine d'être conquis sur les Maures, tout était donc à créer. La dignité de pasteur auprès de populations rattachées d'hier au vrai culte comportait une application assidue, à laquelle Gallego eut soin de ne pas se soustraire. La fréquence de sa signature au bas des actes royaux est l'indice certain de ses voyages multiples à la cour en vue de pourvoir aux intérêts de son peuple ; par ailleurs, diverses bulles émanées de la chancellerie d'Innocent IV établissent sa conti-

nuité de rapports avec le chef de la catholicité et son souci de régler au mieux des âmes les questions pendantes.

Néanmoins, au milieu de si légitimes préoccupations, il trouva moyen de réserver à l'étude une partie de son temps précieux, voire d'enrichir le monde intellectuel latin de quelques-uns des trésors que la littérature arabe gardait cachés. Auteur de versions arabo-latines, il mérite à ce titre de figurer près d'Hermann l'Allemand, son contemporain et collègue d'Astorga († 1272), dans la belle série de traducteurs qui illustrèrent l'Espagne des XII[e] et XIII[e] siècles.

C'est justement ce côté intéressant de son activité, insoupçonné jusqu'à ce jour des plus avisés érudits, que nous révèle Mgr Pelzer. Il a découvert à la bibliothèque du Vatican deux écrits de l'évêque de Carthagène, qui sont deux versions abrégées de textes arabes : un *Traité des animaux* et une *Économique* ou opuscule sur *le gouvernement de la maison*. Le premier se lit dans le Vat. lat. 1288 (f. 131 r-161 r), le second dans le Barberinus lat. 52 (f. 22 r-24 r) et dans le ms. lat. 6918 de la Nationale de Paris (f. 28 r-30 r). L'un et l'autre sont expressément l'œuvre de *fratris Petri episcopi Cartaginensis*. En raison de cette indication précise, leur composition flotte donc entre les années 1250-1268, dates extrêmes de l'épiscopat de Pierre Gallego.

Dans le prologue du *Traité des animaux* où il expose et le motif de son entreprise et sa méthode de travail, Gallego fournit un sommaire de l'ouvrage qu'il a sur sa table et qu'il s'agit pour lui de remanier au profit des Latins. Il semble bien qu'il voulait imiter dans sa totalité l'œuvre zoologique du Stagyrite, c'est-à-dire résumer les 19 livres du texte arabe : *Perlecto*, dit-il, *libro Aristotelis* De animalibus *in lingua arabica et latina, transtulimus in summam sententiam libri hujus*. Qu'il ait eu ou non le loisir de poursuivre sa tâche jusqu'au bout, le traité s'arrête inachevé au 12[e] livre.

L'auteur suit d'ordinaire son modèle, mais non servilement. Il nous avertit lui-même dès la première page qu'il changera parfois l'ordre du texte, qu'il intercalera çà et là des gloses empruntées à ses devanciers, qu'il retranchera ce qui lui paraît superflu ou dont le sens lui échappe : *Resecavimus multa... quia non sunt apud nos omnia vel multa de illis, et etiam si sunt, nomina eorum ignota sunt arabibus et latinis, a quibus nos didicimus et in quorum lingua perspeximus librum istum*. Rapprochées d'une autre phrase qui se lit à la fin du 11[e] livre, ces expressions de Gallego montrent qu'il recourait lui aussi à des aides mieux versés dans la connaissance des langues. Grâce à leur concours, il put avancer tant bien que mal, non sans laisser parfois des passages qui lui furent malgré tout inintelligibles : « Autant que mes occupations l'ont permis, je me suis appliqué à cette besogne, écrit-il à peu près ; si j'avais trouvé des commentaires de ces livres, sans doute m'eussent-ils donné la clef de tant de difficultés : car, il ne faut pas se le dissimuler, Aristote est difficile à saisir et, qui plus est, le volume dont je me servais était très fautif ; s'il plaît à Dieu, je reviendrai sur ces pages et les retoucherai ». *Hec sunt summe eorum que dicta sunt in isto libro secundum intellectum collatum nobis a Deo, licet tempus accutum fuerit nobis et numquam invenimus commentum super libros istos nec aliquam expositionem. Et verba Aristotelis difficilia ad intelligendum et maxime quia omnes libri istius voluminis sunt errati et praecipue liber quem habebam cum summa hac. Verumtamen dante Deo adhuc redibo in verba Aristotelis, et corrigam ea et ordinabo*. Voilà qui

confirme bien l'appréciation motivée de R. Bacon sur la capacité de maint traducteur ancien et sur la valeur générale des versions qui virent le jour au Moyen-Age.

D'un tout autre intérêt parce que s'occupant de la famille est, suivant l'expression de Mgr Pelzer, la « savoureuse » *Économique* de Pierre Gallego. De même que le *Traité des animaux*, elle se présente comme la version abrégée d'un texte arabe. Que contient-elle aussi de propre au traducteur ? On ne sait au juste et il sera impossible de le déterminer tant qu'on n'aura pas découvert la source immédiate qui lui servit à la mise en œuvre. Peut-être, à voir les réminiscences qu'elle contient, pourrait-on penser, supposé qu'elles ne soient pas le fait de Gallego lui-même, que cette source était une épave d'ancienne littérature chrétienne d'origine orientale.

A la différence de l'*Économique* faussement attribuée à Aristote, qui se divise en trois livres de six, deux et quatre chapitres, celle de Gallego se réduit à cinq chapitres d'inégale étendue et d'importance variée : 1° *De fine qui intenditur in regitiva domus* ; 2° *Qualiter vivendum est cum uxore* ; 3° *De habitudine parentum ad filios* ; 4° *Quomodo vivendum est cum servis et officialibus suis* ; 5° *De comparatione ad possessiones*. L'opuscule est court somme toute. Aussi faut-il remercier Mgr Pelzer de l'avoir édité en fin de sa belle étude, laquelle mérite grands éloges tant pour le personnage qu'elle fait mieux connaître que pour la précision et la richesse d'information dont elle témoigne.

En terminant, me sera-t-il permis d'apporter une réserve à des éloges si mérités ? Parlant de la fortune diverse des traductions à la fin du XIII[e] siècle et constatant comment la vogue était alors aux versions gréco-latines, Mgr Pelzer n'a pu se dispenser d'écrire, à la page 433 (29) : « Sauf Roger Bacon, à qui la passion et des préventions font préférer les traductions arabo-latines, le monde scolastique, sans renoncer complètement à les employer encore, veut maintenant des versions faites directement sur l'original grec ». Ce sont là des paroles tout à fait regrettables et déplacées à l'adresse du célèbre franciscain. Inconsciemment sans doute, mais réellement, Mgr Pelzer a fait écho à certains écrivains qui ne savent pas nommer Roger Bacon sans le vilipender plus ou moins. Qu'on nous permette de protester contre ce genre de procédés.

Laissons de côté « la passion et les préventions », qui pourraient bien être plutôt chez ceux qui emploient si volontiers des mots déplaisants à son endroit ; arrêtons-nous à l'accusation qui lui est lancée de préférer les versions arabo-latines aux gréco-latines. Mgr Pelzer connaît les trois *Opera* de Roger Bacon non moins que ses deux *Compendia*. Il sait quels précieux éléments ces ouvrages fournissent à qui veut s'informer sur sa pensée. Nous serions heureux qu'il veuille bien nous citer les passages où le maître anglais se prononce de la façon qu'il nous dit. Les pages où celui-ci met à leur place tout à tour les traducteurs qui arrivent sous sa plume ne nous suffisent pas. Qu'il nous fournisse des textes d'où résulte un parallèle entre les deux sortes de traductions, parallèle accompagné ou suivi de la préférence ici reprochée. Ce n'est pas demander trop, semble-t-il, quand il s'agit de celui des scolastiques qui a le mieux formulé les vraies lois de toute bonne traduction et qui prisait tant l'œuvre de Robert Grossetête.

Quaracchi, 30 avril 1925. P. Ferdinand-M. Delorme, O. F. M.

AMÉDÉE GASTOUÉ. *Le Cantique populaire en France ; — ses sources, son histoire ; augmentés d'une Biographie générale des anciens Cantiques et Noëls.* — Les Éditions musicales, Janin, Lyon, 1924. Prix : 10 francs.

Enfin, le public, le bon public, y pourra voir clair ! Et plus d'un musicien, plus d'un poëte, plus d'un de ceux qui se faisaient passer pour spécialistes en matière de cantiques populaires français, pourront se rendre compte de la réalité et prendre un commencement de contact avec notre tradition, notre vraie tradition française, dont les érudits seuls savaient l'existence.

Une histoire d'ensemble et détaillée du cantique français exigerait une encyclopédie en plusieurs volumes. M. Gastoué est trop aimable, et a trop le sens des opportunités, pour étaler aux yeux des lecteurs que son livre appelle, le détail de la copieuse et complète documentation qu'il a réunie. Quatre-vingt-dix pages de bibliographie, de l'an 1481 à l'an X, — montrent assez ce que l'on peut attendre. Plus de six cents recueils ou publications, sans compter les réimpressions, et sans compter les manuscrits antérieurs au XV[e] siècle ; voilà plus qu'il n'en faut pour se faire une idée de ce qui est, dans la tradition française, le cantique populaire en langue vulgaire. Car il ne s'agit que du cantique français, chanté par le peuple. Et il ne s'agit que d'histoire, et non d'esthétique.

Mais l'histoire, impartiale et vraie, objective, documentée, montre que « le cantique, tel que nous l'avons connu au XIX[e] siècle, n'appartient *en général* (c'est moi qui souligne ces deux mots) ni au véritable art religieux, celui dont l'expression conviendrait à toute époque pour la traduction musicale de tels sentiments, ni à la vraie tradition française, dont l'ensemble a été tout autre ». Ici, comme sur d'autres terrains, il nous faut renouer avec la France d'avant la Révolution, et avec la France du Moyen-Age, pour retrouver la bonne voie.

Pour exposer en quelque deux cents pages cette histoire du cantique français, M. Gastoué s'est contenté, très justement, de nous présenter, avec une sérénité, quelquefois seulement un peu malicieuse, les noms et les caractéristiques des auteurs les plus remarquables, ou les plus remarqués de leurs contemporains, et des exemples des principaux types du cantique populaire, depuis la CANTILENA VULGARIS du haut moyen-âge jusqu'aux recueils de Saint-Sulpice.

Or, — et c'est ce qui nous intéresse ici, — le mouvement franciscain primitif, et l'activité apostolique des religieux franciscains, du XV[e] au XVIII[e] siècle, ont influé d'une manière appréciable sur la vogue et sur le style, littéraire et musical, des cantiques. Quand quelqu'un écrira l'histoire de la musique dans l'Ordre Franciscain, il aura un beau chapitre à faire sur le chant religieux populaire. En attendant, nous trouverons réunies dans le livre de M. Gastoué beaucoup d'indications actuellement éparses, des suggestions neuves et captivantes, et des références à des documents qui ne demandent qu'à être mis en œuvre.

Toute une partie du chapitre III, est consacrée à *l'influence franciscaine, de Frère Pacifique à Jehan Tisserant.* « Les formes nouvelles, écrit l'auteur, » qui apparaissent vers 1240, ne seraient-elles pas dues à l'influence des » prédicateurs franciscains ? Les religieux de Saint François avaient une » tradition, en fait de chant en langue vulgaire, qui remontait jusqu'à leur

» fondateur, imitateur lui-même, en italien, des formes des troubadours du » midi de la France. Et à son tour on prétend que Frère Pacifique, qui propagea sa Règle en France, tourna en notre langue les cantiques fameux » du Stigmatisé. Plus tard, nous rencontrerons encore plusieurs Franciscains » parmi les plus féconds propagateurs des chants populaires en langue » vulgaire ».

Un lecteur non spécialiste ne se douterait peut-être pas de la justesse et de la précision, du « dosage » des termes dans les lignes que nous venons de citer. J'y ajouterais volontiers quelques observations, non pour M. Gastoué, qui les connaît, mais pour les amateurs de musique franciscaine. Nous ne possédons, je crois, aucun document qui nous prouve par le fait que les cantiques de Saint François et notamment le *Cantique des créatures*, aient été chantés en français avant le XIX[e] siècle, — bien qu'on les ait chantés en flamand, au moins au XVII[e] siècle. Mais l'expression de M. Gastoué, « on prétend », je la traduirais bien, pour mon compte, par « on peut tenir pour assuré ». J'espère même qu'un jour on retrouvera, car elles existent, les mélodies que Pacifique apporta en France avec les poèmes, et avec la Règle, du Séraphique Père.

Mais revenons aux faits. Je passe sur les noms des Franciscains, des Récollets, des Capucins, connus ou inconnus, célèbres ou non, sur lesquels on trouvera facilement, grâce à une excellente table, tous les renseignements voulus. Les princes franciscains, si l'on peut dire, du cantique demeurent Jehan Tisserand, Olivier Maillard, et Martial de Brives.

Entre 1494 et 1500 s'écrivent et s'impriment *les Noëls* de Jehan Tisserant, « *très excelans et contemplatifs* » ; le *dicté en françaís... lequel il fait chanter à son sermon ;* « *une très belle salutation faicte sur les sept fêtes de Nostre Dame laquelle l'on chante au salut à Sainct Innocent à Paris. Et la fit et composa frère Jehan Tissarant. Avec l'aleluya du jour de Pâques. Et avecques ce les grâces à Dieu en francoys* ».

Jehan Tisserand, bien connu comme auteur de *O filii*, doit être aussi considéré comme « le vrai fondateur du cantique populaire ». Cette assertion, de tous points exacte, si l'on prend le terme « cantique » dans son acception actuelle, est de très grande conséquence. Il y a une tradition française du cantique, et elle est franciscaine : pourquoi nous acharner à maintenir des usages qui jurent avec notre tradition ?

« A côté de Jehan Tisserant se placerait son confrère Olivier Maillard, » le célèbre et remarquable prédicateur français de la même époque. Certainement il a dû écrire un nombre inappréciable de cantiques ; mais, si ses » sermons sont conservés en grand nombre, on n'a recueilli que six de ses » œuvres poëtiques, parmi lesquelles trois seulement ont été chantées par » lui-même ». Olivier Maillard, « étant en chaire de prédication » chantait sa « chanson pieuse, au son de la chanson nommée *Bergeronnette savoisienne* ». C'était « environ la Penthecouste, l'an mil cinq cens et deux. Et bien tost après trespassa ». De *Bergeronnette savoisienne*, dont mourut Maillard, il y aurait beaucoup et long à dire, comme de toutes les chansons anciennes qui passèrent en cantiques. Les lecteurs de M. Gastoué auront vite appris pourquoi il n'y a pas lieu de s'en scandaliser et encore moins d'en tirer argument pour prétendre excuser ceux qui chantent *Reviens pécheur* sur *Femme sensible*. Les deux cas sont on ne peut plus contraires. Et

l'on peut avec assurance adapter ses paroles pieuses sur des airs de chansons du moyen-âge, qui ont été des airs religieux et de plain-chant, avant d'être adaptés à des destinations moins saintes. La musique d'opéra, ou de vaudeville, n'est pas dans ce cas.

Martial de Brives, le fameux capucin, écrivait ***sur des airs connus*** une quantité de pièces religieuses, *lesquelles il donnait à qui les lui demandait, sans s'en réserver les coppies* ». Son confrère Zacharie de Dijon, et le P. Surin, souvent réimprimé jusqu'en 1750, s'appliquèrent à les éditer, vers 1660. Le P. de Montfort et l'abbé Pellegrin n'auront qu'à s'en inspirer, trente ou quarante ans plus tard. Mais déjà ces « airs connus » sont de sources bien diverses, — ce dont nous n'avons pas à disserter ici...

Pour notre édification, rappelons-nous que notre bon roi Saint Louis, comme plus tard Louis XIII, fut très friand de chansons pieuses. Un manuscrit de la Bibl. nat. nous conserve le texte et la musique d'une pièce « chantée par le roi et apprise par lui à un de ses écuyers ».

Je note enfin dans la Bibliographie, parce qu'on pourrait ne point l'y apercevoir, une « Chanson provençale du pèlerin de S. Roch. par J. M. Grégoire, d'Avignon » (p. 299).

Après quoi, il ne me reste qu'à exprimer le vœu que paraisse un jour une *Anthologie* des cantiques français franciscains traditionnels, avec la musique. Le livre de M. Gastoué montre que les matériaux abondent, et que le travail ne manquerait ni d'intérêt ni d'utilité pratique.

Abbé Paul BAYART.

Le Gérant : G. STOFFEL.

LA FRANCE FRANCISCAINE

Table des principaux articles publiés dans les VII volumes de la première série.

TOME I. Année 1912. — **Études** : R. P. PACIFIQUE M. D'AINCREVILLE, O. F. M. : Le voyage de Salimbéné en France. — JULES LINOT, Le Bienheureux Roger de Provence, O. F. M. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. — Géographie de la province de France. — Découverte d'une sainte clarisse française. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. — Les Cordeliers de Saint André de Culzac (1628-1791). — M. RENÉ GIARD, Le Tiers-Ordre à Reims en 1330 et les Frères de la Charité de Notre-Dame.

Documentation : R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. Les Frères Mineurs à l'Université de Paris. — Chroniques de Bibliographies, d'histoire d'art, etc.

TOME II. Année 1913. — **Études** : *** Les Fils de Saint François victimes de la grande Révolution au diocèse de Cambrai. — Les Clarisses de Genève-Annecy et les Protestants (1530-1535) d'après la relation de l'Abbesse Jeanne de Jussie. — Autour du Bx. Gauthier de Bruges. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, Géographie de la Province de Provence. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. La réforme du couvent des Cordeliers d'Albi sous Louis 1er d'Amboise (15 avril 1491). — R. P. ALEXANDRE DOUMAYON, O. F. M. Les Cordeliers de Castres de 1227 à 1621. — M. HENRI LEMAITRE. Le couvent des Sœurs Grises à Comines.

Documentation : CHANOINE E. DE VREGILLE. Le Bx. Henri de Baume (1366-1439) et son culte immémorial. — R. P. HUGOLIN LIPPINS, O. F. M. L'abbaye de Sainte-Claire à Ypres, documents du XIIIe siècle. — Chroniques de Bibliographie, d'histoire d'art.

TOME III. Années 1914-1920. — **Études** : R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Supplément au Bullaire franciscain, à propos du Monastère de Sainte-Claire de Toulouse. — Actes de l'Assemblée d'Amboise (1504). — R. P. PASCAL ANGLADE, O. F. M. Notes sur la Custodie de Franche-Comté. Le Chapitre provincial de Bourgogne en 1540. — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Province de France, tableau des élections faites au

Chapitre de Cambrai. (1535). — M. FRANÇOIS BARON. Le Cardinal Pierre de Foix et ses légations (1386-1464). — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. Les Pères Gardiens du grand couvent des Cordeliers de Paris (1502-1764) — Poème en l'honneur du P. Arsène Le Bourgeois, récollet de Cuburien (1716). — Série des Ministres et des Chapitres de la province Saint-André (1558-1788).

TOME IV. Année 1921. — **Études** : R. P. ANDRÉ CALLEBAUT, O. F. M. L'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243. — R. P. ANASTASE VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. Frère Guillaume de Cordelle, O. F. M. (XIIe s.). — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. La Bse Joséphine Leroux, Clarisse martyrisée en 1794. — R. P. ACHILLE LÉON, O. F. M. L'enlèvement d'un couvent (Bethléem à Mézières) au XVIIe siècle. — M. l'abbé J. DUPONT. Le Monastère des Annonciades de la Réole (1602-1630). — M. HENRI LEMAITRE. Le Père Lacombe et le reliquaire des Cordeliers de Paris (XVIII-XIXe s.). — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare, O. F. M. (XIIIe s.).

Documentation. — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Des couvents de l'un et l'autre sexe qui composent la province de Saint-André (XVIIIe s.) — Le Tiers-Ordre de Saint-François à Gand, Bruges, Ypres, Courtrai, Hazebrouck, Poperinghe, Dunkerque et Cassel. (XVIIe-XVIIIe s.) — R. P. ACHILLE LÉON, O. F. M. Fête de la canonisation de Saint Pierre d'Alcantara à Nancy en 1670. — Fêtes chez les Clarisses de Pont-à-Mousson en l'honneur des martyrs de Gorcum. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Un miracle inédit de la Bse Jeanne de Valois (1760). — Le Père François Boivin, O. F. M. (XVe s.) — FRANÇOIS DE SESSEVALLE, Documents français des registres de la famille ultramontaine (1518-1793). — R. P. UBALD D'ALENÇON, O. F. M. Clarisses de Carcassonne (XIIIe-XVe s.) — Chroniques de bibliographie, d'histoire d'art.

TOME V. Année 1922. — **Études**. — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. Maîtres Franciscains de Paris : Guillaume de Ware, O. F. M. (XIIIe s.) — Mélanges historiques de théologie franciscaine. — R. P. ANASTASE VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Uni-

versité de Paris au XIIIe siècle. — R. P. ANDRÉ CALLEBAUT, O. F. M. La 2e croisade de Saint Louis et les Franciscains. (1267-1270).

Documentation : R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Les Deux Aquitaines et la Commission des Réguliers (XVIIIe s.) — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Obituaire des Récollets de Cassel. R. P. LIGIER OLIGER. O. F. M. Les Couvents franciscains d'Alsace-Lorraine depuis le XVIIIe siècle. — R. P. ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. Autour du Monastère de Sainte-Claire de Dinan (1480-1792). — Chronique d'histoire franciscaine.

TOME VI. Année 1923. — R. P. ODORIC M. JOUVE, O. F. M. Odyssée des archives monastiques de Rome (1810-1814).. — R. P. CHRYSOSTOME, O. F. M. Le motif de l'Incarnation au XXe siècle. — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. L'École Franciscaine : histoire partiale, histoire vraie. — R. P. ANASTASE VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. Jean de Montcorvin, O. F. M. 1er évêque de Khanbaliq (Péking). — L'abbé JOSEPH BLAREZ. Le couvent des Récollets de Port-Louis. — R. P. JÉRÔME GOYENS, O. F. M. Le registre des professions émises au couvent de Mons. (1614-1665).

TOME VII. Année 1924. — R. P. VALENTIN M. BRETON, O. F. M. La Pensée Franciscaine. — R. P. WILLIBRORD LAMPEN, O. F. M. Le Saint Siège et le Bienheureux Jean Duns Scot. — R. P. CHRYSOSTOME, O. F. M. La spiritualité du Christ-Roi. — R. P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M. Jean de Reading et le Bx Jean Duns Scot. — R. P. FERDINAND DELORME, O. F. M. Pour l'histoire des Martyrs du Maroc. — Pierre de Trabibus et la distinction formelle. — R. P. THADDÉE FERRÉ, O. F. M. Angèle de Foligno à la Portioncule. — R. P. ACHILLE LÉON, O. F. M. Une controverse religieuse au pays d'Avallon. — R. P. JÉRÔME GOYENS. *Inclusorium Tungrense.* — M. l'abbé RAOUL CARTON Un franciscain mieux connu : Roger Bacon. — R. P. ÉTIENNE. BIHEL, O. F. M. Bulletin d'Écriture Sainte.

N. B. Il reste de la première série de la *Fr. Fr.* environ 50 collections complètes qui sont mises en vente au prix de 200 fr. l'une ; et des fascicules à vendre séparément pour un prix à traiter avec l'administration.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. — 3.275

LES CORDELIERS DE MIRANDE ET DE POLIGNAN

I. — Le couvent de Mirande

Au nord-est des remparts de Mirande, en face de la tour du Bourreau, se voit un vaste bâtiment connu sous le nom populaire de *As Moungès* (les Moines). Il est appelé *les Cordeliers* dans les documents antérieurs à la Révolution. Cette grande construction, de forme rectangulaire, avec fenêtres modernes irrégulières, n'est qu'un reste imposant du beau couvent des Frères Mineurs, établis à Mirande par les comtes d'Astarac et les abbés de Berdones, conformément aux exigences du paréage de 1288.

Ainsi parlait l'abbé Cazauran, alors curé archiprêtre de Mirande, dans son intéressant ouvrage dont nous nous servirons amplement pour cette courte notice. [1]

D'après le vénérable François de Gonzague, la fondation de ce couvent remonterait à l'an 1282.

Le *Pouillé d'Auch*, rédigé sous le Cardinal de Polignac (1729), donne sur le couvent des Cordeliers de Mirande les renseignements suivants :

Il est sous l'invocation de Saint François ; il fut fondé en 1317, par Bernard et Marthe, comtes d'Astarac, en vertu d'une bulle du Pape Jean XXII, approuvée, l'année suivante, par lettres patentes de Philippe, roi de France.

Le 24 novembre 1317, le R^me^ P. Michel de Césène, ministre général de l'Ordre des Frères Mineurs, donnait au Père Fr. Pierre de Salis, custode de la custodie d'Auch, l'autorisation d'accepter *locum novum in urbe de Miranda*.

Par ce *lieu nouveau*, le successeur de Saint François entend-il

1. Mirande. — *Souvenirs d'histoire civile et religieuse*, par l'abbé Cazauran, curé archiprêtre de Mirande — Paris, Picard, 1907.

une nouvelle fondation ? Ou bien, — le couvent étant fondé depuis l'année dont parle le V. François de Gonzague (1282), — s'agirait-il seulement d'un changement de place, dans la même ville ? Nous laissons à de plus capables le soin de répondre.

Quoi qu'il en soit de cette question, Jean XXII dut intervenir quelques années plus tard, en faveur des Cordeliers de Mirande.

Le nombre des religieux avait augmenté sans doute ; le local était devenu insuffisant ; les frères manquaient d'espace et d'air, et l'abbé de Berdones, seigneur de Mirande, ne leur permettait, pas de s'agrandir. Les Frères s'en plaignirent à Bernard, comte d'Astarac ; leurs plaintes arrivèrent jusqu'au Pape, qui délégua le prieur de Saint-Orens et les archidiacres d'Auch et de Pampelune pour amener une entente entre les partis [1].

Ce fut sans doute à cette époque, — ajoute l'abbé Cazauran, — que fut bâtie l'église conventuelle, au nord du couvent. On ne saurait rien préciser sur ce point, l'édifice étant entièrement détruit. Cependant on peut dire qu'il était vaste puisque quatre-vingts stalles étaient à la disposition des religieux.

La population mirandaise professait la plus grande estime pour les Frères Mineurs. Beaucoup de fidèles en effet tenaient à honneur d'être ensevelis dans l'église du couvent, à laquelle ils se plaisaient aussi à faire des donations au moment de leur mort. Il y aurait à écrire bien des pages, si l'on voulait rappeler toutes les dispositions de ce genre contenues dans les registres paroissiaux de Mirande déposés à la mairie, ou dans les minutes des notaires.

Ainsi, pour ne citer que quelques faits, le 20 décembre 1471, Raymond Gabriel Sabatherius lègue *un sou* à l'œuvre de l'église des Mineurs de Mirande. Quatre jours plus tard, Gailharde de Premilhano donne aux Frères Mineurs de Mirande trois *ardits*. (Génaud, Not. à Mir.).

L'année suivante — 26 mars 1472 (73) — par devant le même Genaud, notaire, Bénétrix Botera lègue cinq sous à l'œuvre de l'église des Mineurs de Mirande ; le 21 juin de la même année, Géraude de Saint-Martin demande un trentenaire qui sera célébré dans la chapelle des Cordeliers.

Quelques mois plus tard — 10 décembre 1473 — un étranger, Jean Lemoyne, originaire de Normandie, fait son testament à

1. Wadding. *Regestum Pontif.* — 1328.

Mirande : il veut être enseveli dans le couvent des Frères Mineurs auxquels il donne trois *ardits* pour l'entretien de la lampe de la maison.

Dans le cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, la dévotion des fidèles de Mirande était aux trentenaires en l'honneur de Saint Amateur. On le voit dans une foule d'actes notariés ; parfois cette série de trente messes était partagée entre la paroisse et le couvent.

Les membres de la famille d'Astarac eux-mêmes voulurent plus d'une fois dormir leur dernier sommeil dans une maison où ils aimaient à résider de leur vivant, malgré le voisinage de leur superbe château de Saint Jean de Lézian. C'est ainsi que Marthe, fille de Jean IV, comte d'Astarac, épouse de Gaston de Foix, auquel elle apporta notre comté en dot, — c'est ainsi, disons-nous, que Marthe avait fait de « ladite maison, sa demeure ordinaire ». Elle y fut ensevelie, mais non sans avoir causé quelque ennui à la communauté.

En effet, pour venger une insulte faite à ses enfants, Marthe fit massacrer plusieurs habitants de Mirande. Lorsqu'elle voulut exercer cette vengeance, elle fit du couvent, et surtout du clocher des Cordeliers comme une forteresse d'où elle bombardait la ville. Les Mirandais, n'en furent que médiocrement satisfaits ; ils en appelèrent au Parlement de Toulouse, qui donna gain de cause aux plaignants — 14 août 1529 — L'arrêt, entre autres choses, ordonnait que le clocher des Cordeliers, « assis hors les murs de Mirande, duquel on tirait de l'artillerie contre et dans la ville, sera réduit de telle forme qu'aucun inconvénient ou dommage n'en puisse arriver à ladite ville. »

La coupable, de son côté, devait payer diverses indemnités ; à ses frais, devait être érigée une chapelle expiatoire à l'entrée de la rue Sabathès — aujourd'hui, d'Auch, — sur laquelle on graverait l'édit du Parlement.

C'était la ruine de la famille d'Astarac. Marthe intrigua tellement et si bien que le roi de France rendit l'Astarac à son fils, Henri de Foix et de Candale.

Pendant ce temps, les Cordeliers continuaient leur vie. Les dossiers de Gerbaudy, notaire à Mirande, nous les montrent réunis en chapitre, le 15 janvier 1531 (32), pour procéder au choix d'un syndic apostolique. Étaient présents : Bernard de

Bertin, gardien ; Pierre d'Entrano, lecteur ; Dominique de Pérès, Dominique de Bousset, Jean de Rivis, Raymond de Burgan, maître des Novices, et Fr. Vital de Azeto.

En 1570, dans le Chapitre tenu au couvent de Mirande, le R. P. Hispan Coret fut élu ministre provincial, remplaçant le P. François Boyer.

Au temps des guerres de religion, si funestes au diocèse d'Auch et spécialement à l'Astarac, la maison des Cordeliers de Mirande eut à subir les violences des Huguenots, qui la brûlèrent en partie en 1577, époque du siège de la ville. Deux religieux furent même martyrisés par les protestants, au dire de Dom Brugèles (Chroniques du diocèse d'Auch) « dans le temps que l'un, Jean Coier, prêchait l'Avent à Terraube, et l'autre, Dominique Bérald, prêchait le Carême à Fabars », diocèse de Comminges.

Le Martyrologe de l'Ordre franciscain fait mention de ces deux martyrs, à la date du 17 mars et du 14 décembre ; il n'est pas d'accord avec le Chroniqueur d'Auch relativement aux lieux où ils furent mis à mort. La *SSa Genealogia* du P. Augustin de Vitte, imprimée à Bruxelles en 1627, donne également leurs noms, sans trancher la question du lieu ; mais aucun doute sur ce point : ils appartenaient au couvent de Mirande.

Les épidémies, non moins funestes peut-être que l'hérésie, éprouvèrent cruellement les Cordeliers de Mirande, ainsi que l'atteste un mémoire déposé jadis aux archives du grand séminaire d'Auch. On y lit que Bertrand de Louit attaqua ces religieux « à raison et cause de la valeur des drogues et médicquements qu'il avait délivrés et baillés aux urgentes maladies arrivées aux moines conventuels audit couvent de Mirande, et ce pendant deux ans et demy ».

Par les soins du D. Barthélémy Saint Aroman, médecin à Mirande, la note de l'apothicaire, qui s'élevait au chiffre de 217 livres, fut réduite à 140 ; mais comment payer cette somme, encore considérable pour de pauvres mendiants ? Tout le monde, en effet, connaît la misère dudit couvent, et l'impuissance où se trouvent les religieux « de satisfaire et payer lesdites 140 livres, audit de Louit, dont ils se trouvent empêchés, tant à cause des grandes dépenses extraordinaires dont ils ont été contraints de faire tant à cause des maladies survenues aux religieux conventuels, disette desdites années et dépenses extraordinaires ».

On se résolut à aliéner quelques terres en faveur du créancier.

Au son de la cloche, les religieux s'assemblent au réfectoire — 7 mai 1656 — et le contrat de vente est rédigé.

Pour s'assurer le modeste revenu indispensable à l'entretien de la maison, les moines cèdent en même temps d'autres terres à Jean Bertrand de Louit, moyennant la somme de 240 livres, aussitôt placées sur la communauté d'Estipouy, paroisse voisine de Mirande , qui en paiera la rente aux Frères.

Le 25 juin suivant, le R. P. Brachet, ministre provincial, approuva les dispositions prises. Quatre religieux seulement, sont nommés dans ce *Mémoire* : le P. Timothée Bellanger, gardien, et les PP. Dominique Donat, Clément Maillon et Modeste Saigner.

Dans un titre des archives du château de la Plagne, à Montesquieu, se trouve comme une énumération complète des religieux de Mirande, à la date du 11 octobre 1670. En voici la liste :

« P. Claude Carsalade, prieur ; P. Innocent Corbière, vicaire ; P. Dominique Donat, ancien ; P. Guybest ; P. Dominique Vital ; P. Yves Lasserre ; P. Alexis Pujo ; P. Didace Martel ; P. Élie Domarg ; P. Joseph Bareille ; P. Michel Dartet ».

Sur la fin du XVIIe siècle et pendant le XVIIIe, on trouve chez les notaires de Mirande, diverses constitutions de rente en faveur des Cordeliers. La vie religieuse franciscaine tombait peu à peu ; le nombre des frères diminuait d'ailleurs ; ils n'étaient plus que cinq, dont deux convers., quand éclata la Révolution. Néanmoins, lors des réductions de la fameuse *Commission des Réguliers*, l'Archevêque demanda qu'on ne touchât pas aux Cordeliers d'Auch et de Mirande, parce qu'ils étaient *utiles* et *nécessaires* [1].

On sait que l'Assemblée Nationale supprima les ordres religieux (20 février 1790) et que, peu après (26 mars) ordre était donné aux municipalités, par lettres patentes du roi, de se transporter « dans la huitaine au domicile des religieux, à l'effet d'y dresser l'état requis par l'article 5 desdites lettres ».

Le 5 mai 1790, les officiers communaux de Mirande, requis par le maire, se rendent « à la maison des religieux Mineurs de Saint François, conventuels, qui sont dans le territoire et hors de la présente ville », accompagnés du procureur de la commune.

1. Cf. OTHON RANSAN, *Aquitaine séraphique*, IV, ch. XXXVI.

Ils y trouvèrent le P. Pierre Dumas, gardien ; le Fr. Jean Dumas, confesseur des Dames religieuses (Clarisses) de Moissac ; P. Joseph Guéry, syndic ; Fr. Didace, laïc, et Fr. Notary, laïc.

Après lecture, par le greffier, du Décret de l'Assemblée nationale et des Lettres du roi, les officiers déclarent qu'ils viennent dresser l'état requis, et les religieux se mettent à la disposition des agents.

« Nous n'avons jamais eu d'argenterie pour l'usage de la table », disent les Frères, lorsque les commissaires leur demandent de produire les objets de cette nature ; — en argent monnayé ils ont « treize livres seize sols. » C'était toute la fortune des moines de Mirande !

Dans la sacristie, on trouve : « deux calices, une ancienne coupe, un ostensoir, un ciboire, un encensoir, deux burettes avec leur plat et deux patennes ; — un ornement complet, d'un satin fonds violet, ramagé vert et blanc, composé d'une chape, chasuble et dalmatique, le tout galonné d'un galon d'argent à système (sic) ; — plus cinq chasubles de différentes couleurs, toutes galonnées de soye et de très peu de conséquence, — plus une croix servant aux processions, en cuivre soufflé d'argent, — plus un ornement complet en noir de moquette de laine avec un gallon de soye ; — plus une chape à quatre couleurs en laine gallonnée de soye jaune, — plus six mauvaix tableaux, une armoire et un oratoire, plus neuf aubes, tant bonnes que mauvaises ».

A la bibliothèque, les agents, « n'ayant point trouvé d'ouvrage qui méritât d'être inventorié séparément, se contentèrent d'en faire un inventaire en blot (sic), qui se portait au nombre de quatre cents et quelques (volumes) ».

Dans les appartements réservés au P. Provincial, ils trouvent : « deux lits de mince valeur, et une mauvaise commode avec quelques chaises de bois ».

Chez le Gardien : « un lit de très mince valeur et quelques chèses (sic) de bois » ; item chez le P. Syndic et chez le P. Dumas. « Les chambres occupées par les Frères ne renfermaient que deux mauvaises couches ».

Arrivés dans la salle « servant au domicile habituel des religieux, » les commissaires demandent « un état des religieux profès de la maison, de ceux qui y sont affiliés, de leur âge, et des places qu'ils y occupaient. — Nous sommes cinq profès :

Fr. Pierre Dumas, gardien et confesseur des religieuses (Clarisses), affilié du couvent d'Auch, âgé de 42 ans ; Fr. Joseph Guéry, syndic, affilié du couvent de Mirande, âgé de 55 ans ; Fr. Jean Dumas, confesseur des religieuses de Moissac, affilié du couvent de Saint-Antoine à Toulouse, âgé de 37 ans ; Fr. Didace Salaber, laïc, 66 ans ; Fr. Jean Notary, laïc, 45 ans. — Nous déclarons tous ne pas vouloir sortir de la maison de notre Ordre ».

Ce qui précède montre que le couvent des Frères Mineurs de Mirande n'était pas une demeure de grands seigneurs ; cependant les locaux étaient vastes. « Nous avons trouvé, écrivent les agents de la République, vingt cnambres propres à loger vingt religieux au moyen de certaines réparations indispensables, un vaste réfectoire ou sallon à manger [1], une grande cuisine, un grand dortoir, un beau cloître, une cave garnie de la futaille nécessaire, un beau jardin, un pigeonnier et un pré qui sont au levant, et un hautain au couchant de la maison ; une église avec un chœur garni de plus de quatre-vingt stalles ».

Les Commissaires laissèrent « à la charge et garde des religieux tous les objets compris dans le présent état ».

Frère Notary dit ne pas savoir écrire ; désormais l'histoire garde sur lui le silence, ainsi que sur l'autre convers, Frère Didace. Nous retrouverons tout à l'heure les Frères Dumas ; le P. Guéry resta à Mirande, où il gagna sa vie en s'adonnant à l'éducation de quelques enfants de la ville. Mais il resta prêtre avant tout, ainsi qu'il conste d'une déclaration consignée dans les registres de la mairie. Le 11 thermidor, an III, il déclare devant la municipalité, qu'il se propose d'exercer, dans l'étendue de la commune, le ministère du culte catholique, apostolique et romain. Il requiert en conséquence « qu'on lui décernât acte de sa soumission aux lois de la République ».

Environ quatre ans auparavant, « la maison conventuelle, l'église, le jardin, le pré, le hautain ci-devant jouis par les Cordeliers », avaient été vendus pour la somme de 18.000 livres. C'était le 12 mai 1791. Le 11 juillet suivant il y eut surenchère

1. Les véhicules réquisitionnés par le District pour le service des armées furent remisés dans cette pièce. Ils y étaient encore le 6 floréal an II ; mais ils ne se trouvaient pas à l'abri de divers dégâts, aussi furent-ils transférés à l'église paroissiale.

et finalement le couvent des Cordeliers « avec les fonds y attachés », fut adjugé aux citoyens Carol, Dubédat père et fils, Gerbaudie et son frère, Laporte et Dubourg. Ils payèrent en assignats.

Néanmoins l'immeuble fut d'abord utilisé pour loger des volontaires de la réquisition, de 18 à 25 ans ; on y installa ensuite un *hôpital volant* où seraient reçus les malades et blessés de l'armée des Pyrénées orientales.

Ce fut dans l'église des Cordeliers que le peuple mirandais célébra la fête de la *Fédération* (10 août 1793), en souvenir de l'arrivée à Paris des bandes de volontaires accourus pour repousser l'ennemi de la frontière.

II. — Le couvent de Polignan

C'est dans cette modeste maison que nous retrouvons le P. Gardien de Mirande et son frère le P. Jean Dumas ; mais avant de les joindre dans leur nouvelle résidence et dans le nouveau genre de vie qu'ils vont entreprendre, disons un mot des Cordeliers de Polignan.

La chapelle qu'ils desservaient, quand éclata la Révolution, était fort ancienne, du moins comme but de pèlerinage en l'honneur de la Mère de Dieu. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne on y vénérait une *Vierge noire*. D'après la tradition, on voulut à plusieurs reprises la déposer dans l'église voisine de Huos, — mais toujours elle revint d'elle-même à l'endroit où elle avait été découverte.

« C'est principalement par les soins de la pieuse famille de Binos que fut bâtie la chapelle actuelle. Ses armes ornent une clef de voûte : *une levrette de sable au collier d'or* ; et sa litre seigneuriale, à demi effacée, se voyait encore naguère sur la paroi extérieure du sanctuaire. Le château qui s'élève, encore bien conservé, dans la petite ville de Gourdan, porte le millésime de 1651 : on lit cette même date sur la voûte de l'église de Polignan ; on dirait même qu'on a affecté de construire ces deux édifices avec des pierres semblables. — Un document authentique nous apprend que Messire de Binos fit donation, en décembre 1611, de la chapelle et du terrain adjacent aux Cordeliers de Valcabrère, de la province de Toulouse, avec le consentement du sieur Lantrade, curé de la paroisse ».

Cependant, un siècle plus tard, environ, la petite communauté fut menacée jusque dans son existence : Mgr Lubière du Bouchet, évêque de Comminges, avait obtenu du roi Louis XV l'autorisation d'établir un hôpital à Polignan, et d'y adjoindre la chapelle «usurpée sans titre par les Religieux », disait-il.

Naturellement les Cordeliers firent valoir leurs droits. Par René de Binos, son fondateur, donation leur a été faite de ladite chapelle ; un arrêt du Parlement de Toulouse du 19 janvier 1631 a confirmé cette donation ; « ils ont une possession plus que centenaire qui les dispense de rapporter des lettres patentes ; ils ont dépensé plus de 40.000 livres pour réparer l'église et les bâtiments ; il n'est pas naturel d'anéantir une maison religieuse pour bâtir un hôpital qui peut être construit en tout autre lieu du diocèse ».

Nous ne saurions dire, de façon précise, comment se termina cette affaire, mais les fils de Saint François continuèrent à monter la garde auprès de la Madone de Polignan : « Ils vécurent là de cette vie utile et occupée qui, en dépit de la calomnie, était celle de tous les monastères. Ils travaillaient, hébergeaient les pèlerins, et rehaussaient encore, de leurs vertus évangéliques, le prestige de ce lieu béni [1] ». Leur maison était le rendez-vous des prêtres du pays ; on y faisait même les conférences ecclésiastiques de l'archiprêtré de Montréjeau.

Il semble bien, du reste, que l'Évêque de Comminges s'avançait un peu quand il contestait, en 1737, les droits du couvent des Cordeliers de Polignan. Dans un tableau dressé au Chapitre provincial tenu à Auch en 1642, cette maison n'est pas men, tionnée, dans la liste des couvents. Nous la trouvons au contraire en 1658. Elle fait partie de la Custodie d'Auch, dans l'Aquitaine Nouvelle.

Lors du Chapitre intermédiaire tenu à Toulouse en 1687, le P. Bonaventure Pugeol est maintenu dans la charge de gardien, au couvent de Polignan ; — item au chapitre de Mirande. — 28 mai 1689 ; enfin, en décembre 1737, Fr. Joseph Morlis, gardien, signe une supplique relative à la pauvreté séraphique : les quatre discrets se joignent à lui [2]. On est ainsi obligé de constater que la communauté de Polignan, se laisse entraîner par

1. *Le Pays-Polignan et Comminges*, par D. Dufor, 1878.

2. Cf. *Aquitaine Séraphique*. R. P. Othon, t. IV, app. V, VII.

le mouvement à peu près général, à cette époque, et s'écarte de la Règle du Pauvre d'Assise.

Quelque trente ans plus tard, la *Commission* dont nous avons parlé plus haut, à propos de Mirande, s'occupe des deux couvents qui se trouvent dans le diocèse de Comminges, Valcalrère et Polignan. L'Évêque ne s'est pas prononcé sur ce qui les concerne mais Loménie de Brienne semble pencher pour le maintien de la dernière de ces maisons — quoique bien moins ancienne que la première [1] — « parce que les peuples s'y portent en foule à certains jours de l'année, par une dévotion toute particulière pour la Sainte Vierge ».

Cependant, lorsqu'éclata la Révolution, le couvent de Polignan semble n'avoir été habité que par un religieux, du nom de Grimal. Il signa, avec M. Lay, maire de Gourdan, et M. Barre, conseiller du roi, juge en chef au pays de Rivière, l'inventaire dressé conformément au décret de l'Assemblée Nationale.

D'après ce document, la maison comptait sept chambres sans parler de la cuisine et autres lieux communs. En plus du jardin, il y avait un champ et un enclos, le tout d'une contenance de 40 mesures ; un pré à Cassagnabère, affermé 45 livres ; enfin une métairie de 68 mesures, à Barenne-en-Layrisse, et une vingtaine d'obits évalués à 277 livres 7 deniers. La bibliothèque ne contenait que quelques volumes, plutôt en mauvais état.

Avait-il existé, entre le couvent de Mirande et celui de Polignan des relations plus intimes que celles qui existent entre les maisons d'une même province, comme l'insinue M. Cazauran ? Nous ne saurions le dire ; cependant le fait qu'il semble apporter à l'appui de son assertion — que le Fr. Dominique Bérard, Cordelier de Mirande, prêchait à Fabars, en Comminges, quand il fut mis à mort par les Protestants, — ce fait ne prouve rien en faveur du couvent de Polignan, qui n'existait pas au XVIe siècle. Et cet autre fait, que les archives du petit séminaire de Polignan aient renfermé l'inventaire des meubles du couvent de Mirande dressé dans cette ville en 1790, s'explique très facilement par ce que nous allons dire.

Le 7 mai 1791, Pierre Dumas, ci-devant gardien du couvent des Cordeliers de Mirande, devint acquéreur du couvent de

1. Cf. *Revue Franciscaine*, novembre 1916.

Polignan ; M. Bézin, de Montréjeau, le représentait dans cette affaire.

Aux deux frères, Pierre et Jean Dumas , vinrent se joindre un autre prêtre, du nom de François, deux Frères lais ; un certain Frère Mouchet, qui aurait appartenu à la maison de Valcabrère ; et le Père Grimal, l'unique religieux de Polignan. Un registre de la commune de Gourdan atteste que ce dernier continua de résider au couvent, avec les acquéreurs qui ne furent nullement inquiétés pendant la Révolution. Comme les autres citoyens, ils prenaient part aux assemblées et délibérations municipales. Ils figurent au nombre des 149 gardes nationaux de Gourdan, le 28 messidor, an III (26 juillet 1794). Bien plus, lorsque, peu de jours plus tard, il fut question de désigner dans la commune « des commissaires d'un patriotisme reconnu » pour recueillir et verser à l'atelier du district le salpêtre réclamé pour la fabrication de la poudre, on choisit Pierre et Jean Dumas, *reconnus patriotes*.

La chapelle resta fermée durant la tourmente révolutionnaire ; il ne s'y commit aucune profanation : tout fut respecté, au moins à l'intérieur, — autels, statues, ornements, vases sacrés. C'est à peine si on remarque quelques traces de vandalisme au tympan de la grande porte. Dès le rétablissement du culte — (1802), les offices furent très fréquentés, car les populations du pays avaient supporté avec peine un état de choses tout opposé à leurs sentiments de foi et à leurs pratiques de vie chrétienne ; la présence des anciens religieux ne pouvait du reste que les maintenir dans cet esprit, car *bons patriotes*, les Pères Dumas et leurs confrères étaient restés ministres du Seigneur.

Ils le montrèrent dans leur conduite et spécialement dans une entreprise dont il nous reste à parler.

« Encouragés par un concours de peuple aussi constant que sympathique, les PP. Dumas réalisèrent le projet d'établir un collège dans le vieux couvent ». Au lendemain des années terribles et sombres, les âmes n'avaient-elles pas surtout besoin de lumière ? Ne leur fallait-il pas avant tout des guides ?

A l'appel des anciens Cordeliers, MM. Sajous, Rey, Gros et Fouquet accoururent et devinrent professeurs, éducateurs. Avaient-ils la science, l'expérience, toutes les qualités nécessaires pour une telle œuvre ? Ils possédaient du moins, sans nul doute, la bonne volonté : ils groupèrent autour d'eux une cin-

quantaine d'élèves, grands jeunes gens, animés des meilleures dispositions.

Les bons villageois voyaient avec bonheur cette réunion de prêtres, vénérables débris d'un autre âge, confesseurs de la foi... Ils saluaient avec non moins de joie, les espérances que leur faisait entrevoir l'avenir, grâce à l'œuvre entreprise.

Ces dignes prêtres, d'ailleurs, ne se bornaient pas à leur rôle d'éducateurs : apôtres, ils parcouraient les campagnes environnantes pour administrer les sacrements et distribuer le pain de la divine parole. On garde encore, dans le pays, le souvenir du bien que firent les frères Dumas pendant les années si mauvaises de 1814 et 1815.

Cependant la communauté qu'abritait l'humble couvent franciscain était par trop hétérogène... Après avoir brillé pendant un certain temps, le collège ferma ses portes, maîtres et élèves se dispersèrent et les Pères Dumas se retrouvèrent seuls avec deux neveux.

Pierre, l'aîné, mourut le 7 mars 1820, à l'âge de 72 ans ; moins d'un an plus tard, 24 février 1821, Jean suivait son frère au tombeau, âgé seulement de 63 ans ; il avait desservi la paroisse de Huos pendant plusieurs années.

Les restes mortels des deux religieux reposent côte à côte, dans la chapelle Saint-Joseph de cette église qu'ils avaient tant aimée ; qu'ils avaient, peut-on dire, préservée de la profanation et de la ruine.

Ils emportaient dans la tombe le regret de n'avoir pu établir la maison d'éducation à laquelle ils avaient songé, — mais en mourant, ils n'abandonnaient pas leur pensée.

Dans un testament digne de leur vie, ils laissèrent à l'archevêque de Toulouse l'ancien couvent des Cordeliers de Polignan — y réservant simplement une place, sa vie durant, pour un neveu, Pierre Fontanier, ancien religieux, qui à ce titre, recevait environ 275 francs de pension annuelle. Il vécut jusqu'au 12 août 1839.

Il vit par conséquent la maison refleurir, car dans le don qu'ils faisaient au diocèse, les anciens Frères Mineurs de Mirande avaient mis une clause que Mgr de Clermont-Tonnerre, alors archevêque de Toulouse, s'empressa de mettre à exécution : les locaux devaient servir à l'établissement d'un séminaire diocésain.

Le 18 septembre 1822, par une lettre pastorale adressée spécialement à la partie du diocèse qui comprend l'arrondissement de Saint-Gaudens, l'archevêque annonçait l'ouverture du petit séminaire de Polignan.

Depuis cette époque, — c'est tout un siècle ! — que de vocations sacerdotales ont mûri dans cet asile du recueillement et de la prière, sous l'égide maternelle de Notre-Dame, la Vierge Noire de Polignan, et aussi, oserons-nous dire, sous l'influence secrète des vertus que les disciples de Saint François ont jadis pratiquées dans ces lieux.

C'est dans cette pensée qu'un auteur — professeur dans cette maison après y avoir été élève, — s'écriait, il y a quarante ans [1] : « Et maintenant mille actions de grâces vous soient rendues, ô Pères vénérés, pour votre pensée généreuse ! Notre beau pays ne saurait oublier jamais l'immense service que vous lui avez rendu en destinant votre propriété à la création d'un séminaire régional, œuvre excellente entre toutes, que le Seigneur a bénie largement ».

La maison, grâce à des aménagements et agrandissements, a compté, certaines années, jusqu'à deux cent cinquante pensionnaires.

Lors de la Séparation, elle fut confisquée au *nom de la loi*... L'esprit mercantile, *utilitaire* de notre époque, faillit ruiner la chapelle. On aurait abattu la voûte, (qui est sur le modèle de Saint Bertrand de Comminges), et tranformé le vaisseau en maison d'habitation, avec étage. L'architecte chargé d'étudier la question et de présenter son rapport à la vue de ce qu'on pourrait appeler un petit chef-d'œuvre, recula : « On nous traiterait de vandales, osa-t-il dire, si nous donnions suite à ce projet » — et la chapelle existe, *sauvée par elle-même*...

A côté, le séminaire a rouvert ses portes, dans des bâtim n s nouveaux. Pendant la guerre, plusieurs professeurs étant mobilisés, les curés voisins se sont dévoués pour faire la classe. Selon un mot devenu historique, *on a tenu*, malgré des difficultés de tout genre. On a eu même de vraies consolations.

Qu'on en juge par ces quelques lignes de la « *Semaine Catholique de Toulouse* », sur lesquelles nous terminerons cet article :

1. Le *Pays-Polignan et Comminges*, leur passé, leur présent, par D. DUFOR, 1878. L'auteur, dans ce passage, s'adresse aux Pères Dumas, mais on peut généraliser sa pensée.

Petit séminaire de Polignan.

« Le 16 juillet 1918, sous la présidence de Mgr l'Archevêque, distribution solennelle des prix... Le discours d'usage fut donné par M. l'abbé Ousset, curé-doyen de Saint-Bertrand et en même temps professeur d'histoire...

« L'homme n'est grand qu'à genoux... Il n'y a pas de petits chez nous. A genoux, les mains jointes, ils sont tous grands et tous beaux... Une grande joie pour eux cette année, fut le retour de la Vierge Noire qui, dans l'ancien séminaire, veilla sur la formation de tant de générations de saints prêtres. Remise à la place d'honneur, dans sa famille d'élection, elle exaucera de nouveau les prières de ses enfants, protégera et verra grandir les prêtres de demain...

« A leur mission, nos élèves se préparent encore par l'étude : dans nos classes, le paresseux serait un scandale...

« S'ils prient, s'ils travaillent nos élèves ont de l'initiative... ils vibrent... Ils ont envoyé une adresse de félicitations à leur aîné, un ancien élève de Polignan, devenu généralissime, organisant à son intention une croisade de communions quotidiennes. Et le général Foch a répondu, promettant sa visite après la victoire. Quelle fête, mes amis ! Hourra pour la victoire ! La France, fille aînée de l'Église, sera sauvée, comme l'avait prédit le poète converti François Coppée, par un soldat chrétien :

Et dans un rêve d'épopée,
Je vois le vainqueur de demain
Faire le salut de l'épée
A toutes les croix du chemin.

« Et ce soldat chrétien, ce vainqueur d'aujourd'hui et de demain, nous avons le droit d'en être fier, aura été élève de Polignan [1] ».

Joseph DAJOL.

1. *Semaine catholique de Toulouse*, 28 juillet 1918.

LE BIENHEUREUX JEAN DUNS SCOT EN FACE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

« Quand un faux ou une erreur, dit Mgr Batiffol [1], a pénétré dans l'École (entendez les cahiers de sorbonnistes et les manuels de séminaires), il ne faudrait pas moins qu'un ange du ciel pour rétablir la vérité. » Cette boutade exprime d'une manière piquante à quel point les erreurs ont la vie dure et comme elles s'obstinent à figurer dans les ouvrages classiques, même après avoir été signalées et réfutées.

Bien célèbre parmi ces erreurs est celle qui représente le bienheureux Jean Duns Scot comme l'adversaire envieux et déclaré de Saint Thomas. Le Subtil, d'après certains auteurs, aurait pris à dessein le contre-pied de presque toutes les opinions du grand Docteur : assertion rééditée naguère par un littérateur dans la collection des Grands Philosophes du libraire Alcan.

Les admirateurs de l'Aquinate nous sauront gré de rappeler une fois de plus cette vérité pourtant établie mais trop souvent oubliée, savoir que l'attitude de Scot à l'égard du Docteur Angélique, pour ne pas constituer un asservissement ou une entente continuels, est loin d'offrir le spectacle d'une opposition systématique et jalouse.

Dans le présent article nous n'avons nullement l'intention de démontrer le bien fondé des opinions scotistes, ni de les opposer aux théories de l'école thomiste ; notre seule visée, nous prions qu'on le remarque, est de faire ressortir que le Docteur Marial ne se pose pas en adversaire déclaré du Maître dominicain et qu'il n'attaque pas les idées thomistes avec animosité et de parti pris.

Pour mettre ce fait en bonne lumière, nous exposerons d'abord comment se présentent l'époque et le milieu où vécut notre

1. Études d'Histoire et de Théologie Positive, 2 éd., p. 6.



Docteur, ensuite nous retracerons son attitude à l'égard de Saint Thomas.

***

Deux centres d'étude renommés furent témoins de l'activité doctrinale du bienheureux Jean Duns Scot : Oxford et Paris. Né en 1274, — selon d'autres en 1266, — le Subtil est mort en 1308. Or, durant cette époque et dans les susdits milieux, Saint Thomas ne jouissait guère de la faveur qui l'entoure à présent [1].

Au temps où Duns Scot étudiait et enseignait, Thomas d'Aquin n'était pas encore Docteur de l'Église ; c'est le pape Saint Pie V qui lui a décerné ce titre en 1567 [2] : il n'était pas même canonisé ; tous savent, puisque nous venons d'en célébrer le sixième centenaire, que le pape Jean XXII ne l'a placé sur les autels

1. Sur la première partie de cet article, cfr. le Dictionnaire de théologie catholique, vol.VI, *Frères Prêcheurs*.

2. Dès lors, écrit l'abbé Marion, Saint Thomas fut généralement tenu, en dehors de l'Ordre de Saint François, pour le plus grand Docteur du Moyen-Age. — Les Franciscains ne désarmèrent pas ; ils n'ont pas désarmé depuis, persuadés que leur opposition profite à la science et à la vérité ; à Saint Thomas ils opposèrent et ils continuent d'opposer Scot et Saint Bonaventure. Leurs chapitres généraux ont toujours prescrit aux membres de l'Ordre la fidélité aux doctrines du Docteur subtil, et les Papes, loin de le trouver mauvais, ont constamment sanctionné de leur autorité ces dispositions capitulaires *a)*. Sixte-Quint conféra le titre de docteur à Saint Bonaventure, après que Saint Pie V eut donné ce même titre à Saint Thomas. La bulle publiée à cette occasion (*Triumphantis Hierusalem*, 1588) en faisait connaître la raison : c'est que Saint Bonaventure est l'égal de Saint Thomas « en doctrine » comme « en sainteté » *b)*. « Nous louons, disait le Pontife, et recommandons beaucoup dans le Seigneur la doctrine du même Saint Bonaventure, doctrine louée déjà par nos prédécesseurs, Clément IV, Grégoire X, Sixte IV, très estimée dans le Concile de Lyon, employée dans le Concile de Florence pour résoudre les questions les plus difficiles, exaltée et recommandée par l'autorité des hommes les plus graves... *c)* » — Cette bulle subsiste toujours. Léon XIII la cite avec éloge dans celle qu'il a publiée en faveur de Saint Thomas et du thomisme ; il ne l'a donc pas improuvée, pas plus qu'il n'a improuvé le Tiers-Ordre de Saint Dominique en honorant le Tiers-Ordre de Saint François d'une bulle d'encouragement. On peut continuer à dire que l'école thomiste est la plus grande école théologique du moyen-âge ; mais l'école scotiste garde toute son autorité ; et au-dessus de l'une et de l'autre, il y a la Tradition, les Conciles généraux, l'Écriture, l'Église... Marion. *Histoire de l'Église*, 1918, II. p. 460.

a) Prosper de Martigné « *La Scol. et les Trad. fr.* (1888) p. 5-13. Un bref de Léon XIII (1899) autorise les Franciscains à demeurer fidèles à leurs traditions dans l'enseignement. — *b)* «... Cum tam multa inter eos (S. Thomas et S. Bonaventure) virtutis, sanctitatis, doctrinae meritorum conjunctio et similitudo intercedat ». — *c)* Bulle « *Triumphantis Hierusalem* ».

que le 18 juillet 1323, soit quinze ans après la mort du Docteur Marial. En 1317 seulement, c'est-à-dire neuf années après cette mort, les premières démarches furent faites par les Frères-Prêcheurs pour obtenir la canonisation de leur Docteur.

Au moment donc où le Maître franciscain composait ses œuvres, le Docteur Angélique était simplement Frère Thomas, des Prêcheurs, théologien d'une puissante envergure, mais docteur particulier, dont les opinions et sentences n'obtenaient encore que la valeur intrinsèque de leurs raisons.

Or cette valeur même était contestée surtout dans les milieux universitaires où florissait le Subtil. Pour des raisons tout à fait opposées, les partisans de l'augustinisme, comme ceux de l'averroïsme latin, liaient le sort du thomisme à celui des spéculations dangereuses alors répandues sous le patronage du Stagirite. Trois ans après la mort de l'Angélique Docteur, Eugène Tempier, évêque de Paris, avait condamné une série de propositions averroïstes, parmi lesquelles se trouvaient englobées une vingtaine d'opinions de Frère Thomas. Cette proscription, en tant qu'elle pouvait atteindre les doctrines thomistes, ne fut levée qu'après la canonisation du Saint Docteur, en 1325, par l'évêque de Paris, Étienne Bourret.

La défaveur momentanée, qui pesait sur la mémoire de Frère Thomas avant de tourner à sa gloire, sans être universelle dans l'école parisienne, était assez considérable cependant pour qu'un dominicain, Jean de Naples, docteur de Paris vers 1310-1318, crût opportun d'écrire une dissertation intitulée : « Est-ce qu'on peut licitement enseigner à Paris toutes les opinions de Frère Thomas ? »

A l'université d'Oxford le thomisme rencontra une égale opposition. L'archevêque de Cantorbéry, le dominicain Robert Kilwardby, proscrivit en 1277 plusieurs propositions thomistes, censure renouvelée en 1286 par son successeur immédiat, Jean Peckham, Frère Mineur.

Or, ces condamnations, émanées non pas de l'autorité suprême dans l'Église [1], mais de hautes autorités épiscopales, pesèrent sur l'œuvre de Thomas d'Aquin pendant toute la carrière du bienheureux Jean Duns Scot.

Bien plus, le chapitre général des Frères Mineurs, tenu à Stras-

1. Voir *Orient*, 1925, p. 5-10.

bourg, en 1282, ordonna de ne laisser la *Somme* de Frère Thomas qu'aux mains des lecteurs marquants et accompagnée du *Correctorium* de Guillaume de la Mare. Au jugement de quelques historiens, le « Correctif » aurait par cette décision acquis chez les Mineurs un caractère officiel.

Du reste, même au sein de son Ordre, le Frère Thomas trouvait des adversaires. Par la doctrine, les premiers maîtres dominicains étaient augustiniens. Leur discipline intellectuelle comme leurs idées doctrinales, nous dit le R. P. Mandonnet, étaient celles des milieux scolaires où ils s'étaient formés et ils apportaient à l'Ordre naissant des Prêcheurs le fonds commun de la théologie de l'époque. Il n'est donc pas étonnant que le mouvement albertino-thomiste ait rencontré opposition chez eux ; opposition très vive en Angleterre et en Allemagne, presque nulle en Italie et en France.

Pour avoir raison de cette résistance et imposer dans tout l'Ordre les théories nouvelles de Frère Thomas, l'autorité officielle des Frères Prêcheurs dut recourir à des moyens énergiques. En 1278, le chapitre général délégua en Angleterre deux religieux de Provence pour châtier leurs confrères d'outre-mer coupables d'avoir mal parlé des écrits du vénérable Père, Frère Thomas, avec pouvoir même de les priver de leurs charges et les exiler de leur province. Jusqu'au milieu du XIVe siècle, les chapitres dominicains eurent l'occasion de renouveler une fois ou l'autre leurs censures ; deux fois même après la mort de Scot.

Ces considérations montrent que l'époque et les milieux où vécut le Maître franciscain, n'étaient pas des plus favorables au Docteur Angélique. Bien loin d'avoir le prestige qu'il possède de nos jours, il devait apparaître simplement comme l'un des théologiens de ce temps-là dont les opinions étaient jugées nouvelles et fort contestées. Dès lors, nulle obligation pour Scot de le suivre de préférence à quelque autre maître [1]. Au contraire, les fonctions qu'il remplissait dans son Ordre, la législation séraphique sur les études, le désarroi de l'ancienne école dominicaine, les condamnations d'Oxford et de Paris, tout concourait à lui

1. Saint Thomas lui-même ne se croyait pas lié par l'autorité individuelle de ses devanciers ni même des saints Pères : « Quelque grande que soit leur science et leur sainteté, dit-il, je les lis sans regarder comme vraie une chose parce qu'ils l'ont ainsi pensée ou parce qu'ils l'ont ainsi écrite. » I, q. 1, a. 8. C'est seulement à l'égard d'Aristote qu'il quittait cette réserve.



imposer une sage réserve à l'égard des opinions de Frère Thomas, qu'il faut bien qualifier d'innovations.



Ayant ainsi replacé le bienheureux Jean Duns Scot dans son cadre historique, étudions son attitude envers l'Ange de l'École.

Dans ses œuvres, — car c'est là avant tout qu'il faut chercher ses dispositions et sa mentalité, — rien, absolument rien, ne dénote un parti pris, une envie ouverte ou dissimulée à l'endroit de l'Aquinate. « On ne se trompe pas moins, dit un auteur peu suspect de favoriser Duns Scot, l'abbé Vacant [1], quand on lui attribue une secrète jalousie contre Saint Thomas d'Aquin ou contre les dominicains et leurs doctrines. Il suffit, en effet, de parcourir les trois premières distinctions de son explication des *Sentences* pour être convaincu que sa critique n'épargne personne et qu'il ne traite pas les opinions des franciscains Alexandre de Alès, Saint Bonaventure, Richard de Middleton, Guillaume Varron, avec plus de déférence que celles du chef de l'école dominicaine ».

En vue d'approfondir les sujets qu'il aborde, Duns Scot expose avec un vif souci d'exactitude les principales opinions de ses devanciers, les discute avec ampleur, les approuve, les rejette ou les modifie, en appuyant de preuves ses positions et ses jugements. Que les théories en question soient celles de Frère Thomas ou celles d'un autre docteur, fût-il franciscain, il les examine avec calme et loyauté ; il se révèle, en matières discutables, indépendant des préjugés de parti ou d'école.

A vrai dire, il refuse d'accepter plusieurs opinions de l'Angélique ; toutefois ce n'est jamais par une mesquine envie, mais uniquement sous l'empire de la persuasion. Cette impression se dégage de la simple lecture de ses œuvres. Il n'est pas jusqu'aux pages consacrées à certaines questions, objets de luttes passionnées, qui ne reflètent son âme sincère, éprise de justice et de vérité.

Une raison qui ne laissait pas d'exercer une influence profonde sur ses convictions, est clairement indiquée par lui : les opinions thomistes étaient nouvelles. S'il est vrai, comme l'affirme le

1. *Études comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, p. 10.

R. P. Mandonnet, que les théories de Saint Thomas heurtaient de front presque toutes les idées de ses contemporains, on aurait mauvaise grâce à qualifier Scot d'envieux ou d'antithomiste parce qu'il est resté fidèle aux opinions communes. « Lorsqu'un docteur innove, dit notre Bienheureux, il nous faut consulter l'Église avant de donner notre assentiment. » *Sentire cum Ecclesia*, voilà la règle qui pour lui prime toutes les autres et qui revient avec insistance sous sa plume. A défaut d'oracles ecclésiastiques, il suivait en général les opinions traditionnelles ; et plusieurs théories, dont on lui attribue d'ordinaire la paternité, faisaient partie dès avant sa naissance du patrimoine doctrinal de l'Ordre séraphique.

Tout en reconnaissant les divergences de pensée entre D. Scot et Saint Thomas, gardons-nous de les exagérer. Par une singulière méprise on a souvent attribué au Docteur Subtil les opinions que précisément il réfutait ; ou bien on a appliqué à Saint Thomas des critiques formulées par Scot à l'adresse de quelqu'autre docteur, comme Henri de Gand ou Godefroy de Fontaine, qui donnait de la pensée thomiste une interprétation erronée. A la méprise est venue s'ajouter la chaleur de la discussion. « Dans leurs luttes, dit Vacant, ne s'occupant que des points controversés entre eux, ils (thomistes et scotistes) paraissent avoir été amenés à exagérer les différences qui distinguent les opinions du chef de l'école franciscaine d'avec celles du chef de l'école dominicaine ». Il faut avouer, de plus, que de part et d'autre les disciples ne s'entendent pas toujours entre eux sur la signification précise à donner aux paroles de leurs maîtres respectifs. Devant cette variété d'interprétation, on ne saurait conclure à l'opposition des chefs d'école sans une étude préalable de leurs œuvres.

Ainsi, quelle est au juste la pensée de Saint Thomas sur notre désir naturel de voir Dieu ? Que de nuances d'opinion chez ses commentateurs ! Silvestre de Ferrare rejette l'explication de Cajetan, Bannez celle de Soto. Ces auteurs s'entendent en général pour opposer l'Aquinate au Docteur Marial. Est-ce avec raison ? Et l'opposition, si elle existe, est-elle aussi radicale qu'on se permet parfois de l'insinuer ? Il est permis d'en douter, car un auteur moderne, Sestili, après une étude fouillée de la question, aboutit à des conclusions plus conciliantes.

Autre question : Quelle est l'essence du péché originel ? Au

dire de certains thomistes, elle consiste dans la privation de la grâce sanctifiante, privation qui nous est imputable en conséquence de notre union avec Adam ; tandis que, pour un bon nombre de scotistes, elle est l'absence d'une rectitude de volonté que l'homme devrait avoir en naissant, déchéance qui entraîne la privation de la grâce.. Or, le R. P. Kors O. P., à la suite du R. P. Raymond Martin O. P. et de M. le chanoine Bittremieux, a publié naguère une solide monographie pour établir que, d'après Saint Thomas, l'élément formel du péché d'origine est la privation de la justice originelle ; ce qui est pour le moins la formule même du Docteur Subtil [1].

Et que dire de la controverse sur la sainteté formelle de l'humanité du Christ ? Pour les scotistes, l'union hypostatique confère à l'âme du Sauveur une sainteté substantielle, fondamentale ; et la grâce sanctifiante était nécessaire pour lui départir la sainteté appelée formelle. Nombreux sont les auteurs qui attaquent cette doctrine au nom de Saint Thomas. Mais voici que d'éminents thomistes, comme le cardinal Satolli, Mgr Lépicier O. S. M., Mgr Paquet P. A., nous assurent que l'Angélique n'a jamais enseigné la sanctification formelle de Jésus par l'union hypostatique.

Une autre cause de diversité est l'angle spécial sous lequel nos deux Docteurs envisagent la même question. Faudrait-il alors parler d'opposition, quand leurs sentiments sont parallèles ? Le point de vue est-il physique ou métaphysique, abstrait ou concret, réel ou hypothétique, absolu ou relatif, la question change d'aspect et exige une solution en rapport avec cette orientation de pensée.

C'est le cas de la distinction formelle qui, d'après ses partisans, intervient lorsque des objets, réellement et physiquement uns, imposent à l'esprit des concepts formellement autonomes. Cette multiplicité formelle est objective, mais intentionnelle. Les tenants de la distinction virtuelle, placés dans une perspective plus concrète, ne sauraient admettre *a parte rei* une multiplicité actuelle et, par voie de conséquence, renvoient au sujet pensant la multitude des formalités.

De même, affirmer que, de possibilité absolue, Dieu pouvait produire un effet déterminé, n'est pas contredire ceux qui ensei-

1. Cfr. Bertoni, *Le bienheureux Jean Duns Scot*, p. 292.

gnent que, de fait, les choses ne se passent pas ainsi. C'est considérer la question par un biais différent, c'est se livrer à un simple jeu d'hypothèses pour faire mieux comprendre la constitution intime des êtres et les forces qu'ils déploient dans l'économie actuelle.

N'est-ce pas également un point de vue différent qui motive la divergence d'interprétation donnée aux mêmes textes d'Aristote par nos deux Docteurs ? L'Aquinate attire à lui le Philosophe, il adopte ses principes, non sans les modifier au besoin pour tenter de les harmoniser avec les données de la foi. Tout au contraire, le Subtil étudie Aristote objectivement ; il veut pénétrer sa vraie pensée ; et cette enquête sans parti pris lui révèle des principes incompatibles avec la religion chrétienne. Dans ces conjonctures cependant, il ne dit jamais, il n'insinue même pas, que le Docteur Angélique a échoué dans sa tentative de christianiser la philosophie du Stagirite.

Ailleurs, c'est plutôt, semble-t-il, une question du terminologie qui les oppose. Dans la controverse sur la malice du péché, l'expression de Saint Thomas : « une certaine infinité » doit s'entendre, selon la plupart de ses disciples, d'une infinitude stricte, *simpliciter*, bien que d'ordre moral. Aux yeux de Scot, seul l'Infini essentiel méritant le nom d'infinité pure et simple, l'infini moral, toujours limité par quelque endroit, n'est qu'une infinité participée, *secundum quid*, donc jamais absolue ou stricte.

Différence verbale aussi, peut-être, la controverse sur la valeur démonstrative des arguments *a posteriori* et les nombreuses discussions qui en découlent.

Parfois, Scot veut compléter Saint Thomas. Laissons de côté certaines questions, comme celle du premier moteur, où cette attitude a été mise en relief[1] et prenons pour exemple l'univocité scotiste. Comme l'Ange de l'École, le Docteur Marial admet l'analogie. Mais, afin d'éviter l'équivoque dans les concepts et, partant, les syllogismes à quatre termes, il complète l'analogie par une certaine univocité. Il prétend aussi donner plus de nerf à l'analogie et combattre efficacement l'agnosticisme. En effet, si l'analogie est doublée de ce minimum d'univocité, notre direction de pensée, dans la connaissance de Dieu, loin d'être agnostique ou anonyme, sera claire et sûre. L'anthropomor-

1. Voir Dictionnaire de Théologie catholique, vol. IV, col. 932 sv.

phisme est également évité, car on ne majore pas à l'infini une qualité humaine, vu que le concept a été dépouillé, au préalable, de ses modes déficients pour n'en retenir que sa signification formelle. Telles sont, du moins, les intentions de Scot ; et elles ne renferment, certes, rien d'hostile.

A plusieurs reprises, la disparité ne porte que sur les arguments et nullement sur les opinions elles-mêmes. Ainsi le Docteur Subtil enseigne qu'une créature ne saurait être cause instrumentale de la création ; que la vision béatifique ne pourrait jamais être connaturelle à un esprit créé, quelque parfait qu'on le suppose ; mais dans l'un et l'autre cas, aux preuves de l'Aquinate il en substitue d'autres qui lui semblent plus efficaces.

Il admet, bien des fois, la probabilité des opinions thomistes à l'égal de celles des autres docteurs scolastiques. Sur une question de la prédestination, se trouvant en présence d'opinions contraires, soutenues l'une par Saint Thomas, l'autre par Henri de Gand, il conclut : « Que chacun choisisse la solution qui lui sourit davantage, à condition de sauvegarder les attributs de Dieu et de résoudre les objections des adversaires ».

Bien plus, avec une entière indépendance et une belle largeur de vues, il accueille les idées thomistes au même titre que les théories franciscaines. Le caractère sacramentel est-il une puissance comme opine l'Angélique ou bien un *habitus* comme le veut Saint Bovaventure ? « L'un ou l'autre, si l'on estime le caractère une qualité absolue » : telle est la réponse impartiale de notre Docteur.

Il est même arrivé que Scot ait montré des préférences pour les vues de Saint Thomas à l'encontre de l'enseignement unanime des anciens maîtres franciscains. Alexandre de Halès, Saint Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, Richard de Middleton soutiennent l'impossibilité d'une création *ab aeterno*. Le Docteur Séraphique, en particulier, n'est pas tendre pour ceux qui patronnent la thèse adverse. « Cette opinion, dit-il, est si contraire à la raison, que je n'aurais jamais cru qu'un philosophe, quelque borné qu'il fût, pût soutenir chose pareille. » Malgré ce verdict péremptoire, le Subtil juge inopérantes les preuves entassées pour appuyer le sentiment traditionnel et si, en définitive, il se défend d'adhérer à l'opinion thomiste, il y paraît tellement favorable, du point de vue métaphysique, qu'une foule de scotistes ont fait cause commune avec les disciples de l'Aquinate.

Or, si notre Docteur était l'adversaire déclaré de Saint Thomas, on ne comprend guère une telle attitude dans cette question brûlante. C'était perdre une belle et facile occasion d'accabler un rival en mauvaise posture ; plus encore, en la refusant, il s'attirait les blâmes de ses propres amis.

Citons enfin un texte de Scot où l'on penserait découvrir de l'admiration pour Saint Thomas. « C'est l'opinion d'un Docteur, dit-il, que la béatitude consiste dans un acte de l'intelligence. Il en donne deux raisons auxquelles je m'étonne de le voir mêler beaucoup de paroles, car ailleurs il n'agit pas ainsi. » Pour qu'une légère prolixité l'étonne, le Subtil devait admirer la concision qu'il rencontrait d'ordinaire chez l'Aquinate. « Pour être discret, dit le R. P. Déodat, l'éloge de Saint Thomas par Duns Scot, l'éloge de sa clarté habituelle, de sa coutumière concision, n'en est pas moins formel » [1].

Du moins est-ce un fait avéré, que dans toutes les œuvres de notre Docteur on ne relève pas une seule parole qui témoigne quelque envie ou jalousie à l'égard de Saint Thomas. Selon l'usage de son temps, il ne nomme pas d'ordinaire les auteurs dont il discute les opinions. S'il a des paroles dures pour les manichéens et les mahométans, si, au grand scandale des rationalistes, il préconise le bâton comme l'argument par excellence contre celui qui oserait nier le principe de contradiction, il est d'une extrême courtoisie pour les auteurs catholiques. « Quand il s'agit d'embrasser ou de rejeter une opinion, dit-il, nous ne devons pas nous laisser guider par l'amour ou la haine de l'auteur, mais bien par l'amour de la vérité ; par conséquent, ce nous est un devoir d'aimer et ceux dont nous suivons et ceux dont nous combattons l'opinion, car les uns et les autres nous aident à trouver la vérité et il faut leur en témoigner de la reconnaissance ». Paroles admirables, imprégnées d'exquise charité ! Et il ne s'est pas contenté de proférer ces belles paroles, il y a conformé toute sa conduite. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir ses œuvres, elles fournissent la meilleure réponse à l'accusation qu'on lui lance d'être l'adversaire envieux de Saint Thomas.

Que l'on compare la manière dont Scot parle de Frère Thomas, simple théologien, avec celle dont certains auteurs, même thomistes, traitent Saint Thomas, Docteur de l'Église, et l'on sera

1. *Le B. J. D. Scot et le Statut catholique de la pensée.*

édifié de l'attitude du Subtil. Dans les œuvres de Barthélémy Médina O. P. au seizième siècle, on rencontre à l'adresse du Docteur Angélique des phrases comme celles-ci : « Ces solutions de Saint Thomas sont obscures et tellement embrouillées qu'elles ont besoin d'une explication minutieuse. — La preuve de Saint Thomas est obscure, bien que la chose soit très claire. » Or, rien de semblable, ne se rencontre sous la plume de Scot ; rien surtout « de ces attaques blessantes qui, selon la parole de Sa Sainteté Pie XI, ne servent point les intérêts de la vérité et ont pour unique résultat de briser les liens de la charité [1] ».

Le bienheureux Jean Duns Scot, comme Saint Thomas, ne cherchait dans ses discussions que la vérité, toujours la vérité, et la vérité dans la charité. C'est l'avis de juges impartiaux qui parlent en connaissance de cause. Gerson, le jésuite Possevin et d'autres déclarent que le Docteur Subtil n'est nullement animé du désir de vaincre ou d'humilier ses adversaires ; que ses écrits au contraire révèlent la modestie, l'humilité, la préoccupation constante de trouver la vérité [2].

Plus directement à notre dessein se réfère le témoignage suivant. Un des principaux thomistes, Jean de Saint-Thomas O. P. propose l'attitude de notre Bienheureux comme modèle de polémique avec l'Aquinate : « Celui qui sans irrévérence et sans mépris, dit-il, mais pour d'autres motifs, abandonne la doctrine de Saint Thomas pour en suivre une autre, même opposée, ne mérite aucune censure ; comme D. Scot a combattu en beaucoup de points la doctrine du Saint, mais cela avec une grande modestie et sans aucune irrévérence, discutant les idées, n'y mêlant jamais de paroles injurieuses [3] ».

A la gloire des Docteurs Angélique et Subtil une conclusion. s'impose : Que Saint Thomas ait eu des ennemis envieux et systématiques, soit ! nous n'avons pas à l'examiner ici ; mais on ne peut, sans injustice, inscrire dans leurs rangs le bienheureux Jean Duns Scot.

Fr. M.-ALBERT O'NEILL. O. F. M.

1. Encyclique *Studiorum Ducem*.

2. R. P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les Traditions Franciscaines*, p. 325-331.

3. *Cursus Theol.* d. 1, a. 3, fol. 207.

LA SPIRITUALITÉ DU CHRIST-ROI

(Suite).

CHAPITRE VI

COMMUNICATION DE LA VIE DIVINE AUX HOMMES PAR LE CHRIST ET SA MÈRE

SOMMAIRE : I. Le Christ nous a choisis. II. Il nous a mérité tout ce que le Ciel nous accorde. III. Il nous a rachetés. IV. Marie est l'aide du Christ dans la Rédemption. V. Le Christ est principe de vie surnaturelle dans l'âme. Rôle de Marie.

La nature angélique est plus parfaite que la nature humaine et si Dieu avait mesuré la grâce aux hommes suivant leurs dons naturels, comme les théologiens le disent des Anges, nous devrions reconnaître que ceux-ci l'emportent en sainteté et en gloire.

Il n'en est pas ainsi. Car le Verbe a pris la nature humaine et non la nature angélique, et Dieu le Père « a fait asseoir le Christ à sa droite au ciel au-dessus de toutes les principautés et de toutes les puissances, de toutes les vertus, de toutes les dominations et de tous les noms de dignité qui peuvent être, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir ». (Eph. I, 20, 22).

Comment nous en étonner, puisque l'Apôtre nous dit que « tout a été créé pour le Christ : les choses visibles et invisibles, soit les trônes, soit les principautés, soit les puissances » (Col. I, 16).

Marie, la divine Mère de Dieu, domine les Chérubins et les Séraphins qui ont pour fin secondaire de glorifier la Vierge Immaculée.

Ne cherchons donc pas dans les dons de nature la mesure des grâces que le Ciel répand sur les hommes. Ce qui fait la grandeur de la nature humaine c'est son exaltation dans l'Incarnation et dans la maternité divine ; et ce qui doit exciter notre confiance

et notre reconnaissance c'est la vue de ce que le Christ a fait et de ce qu'il fait pour nous.

Ce qu'il a fait ? Nous l'avons déjà vu, en partie, dans la question des Anges : Il nous a choisis ; il nous a mérité tout ce que Dieu nous a accordé et tout ce qu'il nous prépare. De plus, ce qu'il n'a pas fait pour les Anges, il nous a rachetés ; il a donc réparé vis-à-vis de Dieu l'injure du péché et il met à notre disposition les moyens de retrouver les richesses surnaturelles que notre premier père avait mission de nous transmettre. — Il nous a choisis, il nous a mérité tous les dons, il nous a rachetés : voilà ce que le Christ a fait pour nous dans le passé et ce que nous rappellerons, mais sans insister.

Que fait-il, qu'est-il pour nous dans le présent ? — Il est dans l'âme principe de vie surnaturelle. C'est cette vérité que nous étudierons plus particulièrement.



§ I. *Le Christ nous a choisis* [1]. — Rien de plus facile à comprendre que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait pu nous mériter tous les dons naturels et surnaturels. Pour Dieu, il n'y a que l'immuable présent. Ce que nous appelons le passé et l'avenir a toujours été sous ses yeux. Les mérites futurs de son Christ pouvaient donc agir sur son cœur. Et de fait, ne voyons-nous pas qu'avant la venue du Rédempteur, Dieu pardonnait aux hommes leurs péchés, et leur accordait toutes les grâces nécessaires au salut ? C'était pourtant en vue des mérites du Rédempteur futur. De même, les mérites du Christ futur ont pu agir sur le cœur de Dieu pour déterminer et le nombre des créatures qu'il tirerait du néant et la mesure des dons naturels et surnaturels qu'il leur réservait.

Mais il y a plus : Ce que nous avons dit du choix que le Christ a pu faire de sa Mère s'applique au choix des anges et des hommes. Il a connu les anges et les hommes et tout ce qui les concerne : leurs pensées, leurs désirs, leur fidélité ou leur infidélité. Bien plus ; non seulement il a connu ce qu'ils ont fait ou ce qu'ils feront, mais encore ce qu'ils auraient fait ou ce qu'ils feraient s'ils s'étaient trouvés dans d'autres circonstances de vie, variables à l'infini.

1. Nous avons vu au chapitre précédent comment Marie a participé à ce choix.

On peut se demander, il est vrai, s'il n'y a pas impossibilité pour un esprit créé d'embrasser tous les *possibles* dans sa connaissance nécessairement limitée. Qui dit choix dit, en effet, connaissance de tous les objets parmi lesquels on donne la préférence à certains d'entre eux. Or c'est parmi les hommes et les anges possibles que le choix du Christ a marqué ceux qui arriveraient à l'existence. Ces derniers, quelque innombrables qu'on les suppose, ne sont pourtant qu'une quantité infime comparés à ceux qui restent à l'état de purs possibles.

Toute difficulté s'évanouit si nous nous rappelons la parole de Saint Jacques (I, 17) qui rapporte à Dieu le Père l'origine et le principe de tout don parfait. Aussi le choix du Christ a-t-il été dirigé par les désirs du Père qui lui étaient manifestés. Par le fait, c'est avec la garantie d'une connaissance infinie, d'une sagesse qui fait tout « avec poids, nombre et mesure » que se présente à nous le choix de toutes les créatures qui ont existé et qui existeront.

C'est donc le Christ qui nous a demandés. Comprends, ô mon âme, la profondeur de son action, tout ce que tu dois à son intervention ! Tu as été créée, donc tirée du néant. Tu étais parmi les êtres possibles et comme tel, connue de Dieu seul, car seul, il connaît ce qu'il peut faire. Et sans cette demande du Christ, tu serais restée à jamais un pur possible, et tu n'aurais eu aucune réalité d'existence, et tu n'aurais jamais eu conscience de toi-même, et jamais personne n'aurait pensé à toi. Or ils sont en nombre infini les hommes qui pourraient être, et qui ne seront jamais !

Mais toi, le Christ t'a demandée ; c'est sa prière qui a fait la mesure des dons naturels qui te seraient accordés ; sa prière, qui t'a obtenu les grâces de l'ordre surnaturel en nombre incalculables avec toutes les circonstances de parents, de milieu et d'influences qui devaient toutes concourir à réaliser l'unique but assigné à la créature raisonnable : un degré déterminé de perfection sur terre et de gloire au ciel !

Quel amour de prédilection de la part du Christ que ce choix qui nous appelle à l'existence !

Si une mère avait le choix des enfants qu'elle pourrait concevoir et mettre au jour, avec la connaissance parfaite de tous les autres enfants possibles, ce choix, précédant la conception, ne constituerait-il pas le témoignage premier et le plus touchant

de son amour ? Et de ce chef, l'enfant ne lui devrait-il pas une reconnaissance et un amour particulier ?

Ainsi en est-il de nous vis-à-vis du Christ.

***

§ 2 : *Nous devons au Christ la vie de la grâce.* — Ce n'est pas seulement l'existence et les dons de l'ordre naturel que nous tenons de son choix ; nous lui devons l'élévation à l'ordre surnaturel, la participation à la vie divine.

Écoutons les magnifiques paroles de l'Apôtre qui exalte le Divin Sauveur, source inépuisable de grâces pour tous les hommes : « Béni soit le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le ciel, ainsi qu'il nous a élus en Lui, avant la création du monde, par l'amour qu'il nous a porté, afin que nous fussions saints et irrépréhensibles devant ses yeux. C'est par Jésus-Christ et pour la gloire de Jésus-Christ, qu'il nous a prédestinés à être ses enfants adoptifs.. ; c'est en Jésus-Christ que nous trouvons la rédemption et la rémission du péché » (Eph. I, 3-7).

Mais que signifie : « Dieu nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions ? » L'Apôtre veut-il dire seulement que c'est en vue de Notre-Seigneur, et par amour pour son divin Fils, que Dieu nous a enrichis de ses dons ? — Les paroles de Saint Paul vont plus loin. Elles disent que Jésus-Christ nous a *mérité* tout ce qui nous a été accordé ; — notre existence aussi bien que les dons de grâces. Qui comprendra jamais l'excellence de cette vie surnaturelle ?

L'âme du Christ est revêtue d'une beauté surnaturelle incomparable ; c'est la grâce sanctifiante qui la rend souverainement agréable aux yeux de son Père et qui attire toutes les complaisances du Ciel. Il y aura dans les autres âmes comme un écoulement de cette grâce.

L'âme du Christ voit Dieu face à face et saisit de la nature de Dieu tout ce qu'une créature, subsistant dans le Verbe, est capable de comprendre. — Il obtiendra aux créatures intelligentes les moyens nécessaires pour participer à cette connaissance dans la mesure déterminée dans les conseils de la Trinité. Cependant cette connaissance, pendant l'épreuve, se fera, non par la vision

mais par la foi. La créature sera appelée à croire ce qu'elle verra en toute clarté, pendant l'éternité.

L'âme du Christ est ineffablement emportée dans le double courant d'amour qui du Verbe va au Père et du Père au Verbe et dont l'embrasement nous donne le Saint-Esprit. La faculté surnaturelle qu'est la charité permet à cette âme créée d'aimer comme on aime dans la Trinité Sainte. Cet amour est mis à notre portée ; et nous aussi, pauvres vermisseaux, nous serons élevés, grâce au Christ, à cet amour transcendant. Si dans notre état d'épreuve, par suite de la déchéance, cet amour ne se pratique que dans le sacrifice et dans l'effort, il sera au ciel la mesure de notre jouissance.

Qui nous dira tout ce qu'il y a de communications ineffables dans cette élévation de la créature à l'ordre surnaturel ? Comment comprendre tout le prix de telles richesses ?

« La distance infinie [1] des corps aux esprits, dit Pascal, figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est infinie...

» Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

» De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel.

» Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé ». (Pensées, section XII, 793. Brunschwig).

Chose étrange ! c'est seulement à l'occasion de la chute et par le prix de notre rançon que nous nous faisons une idée plus nette de l'excellence de cet ordre surnaturel. Par là surtout nous voyons qu'il excède en tout l'ordre naturel et que, pour le conserver, nous devons être prêts à sacrifier tout ce qui est de la terre.

« Le Royaume des cieux est semblable à un marchand qui cherche de belles perles ; en ayant trouvé une de grand prix, il vend tout ce qu'il a et l'acquiert » (Math. XIII, 45).

Ainsi devons-nous faire pour nous assurer la vie éternelle ;

1. Pascal prend au sens d'*indéfini* à l'expression « infini » qu'il emploie dans ce passage selon l'habitude des « géomètres ».

c'est le précepte que nous donne le divin Maître. Mais ici, comme toujours et partout, de sa part l'exemple avait précédé le précepte.

***

§ 3. — *Le Christ nous a rendu la vie divine perdue par le péché.* — C'est le péché qui a excité la colère de Dieu ; c'est le péché qui a dépouillé l'homme des dons surnaturels ; c'est le péché qui a introduit la souffrance et la mort dans le monde. Or le Christ s'est engagé à réparer le péché.

Que fera-t-il pour cela ? Il se dépouillera de la gloire qui lui était due pendant son passage sur la terre ; il se revêtira de nos péchés dont il assumera toute la responsabilité ; et dans son âme comme dans son corps, il offrira à Dieu son Père une expiation surabondante de toutes nos iniquités.

Voici en quels termes le Psalmiste a annoncé la venue du Rédempteur :

« Vous n'avez point demandé d'holocauste ni de sacrifice pour le péché. Alors j'ai dit : me voici, je viens... Il est écrit de moi à la tête du livre que je ferai votre volonté... Mes iniquités m'ont enveloppé de toute part, et je n'ai pu en soutenir la vue. Elles ont surpassé le nombre des cheveux de ma tête et mon cœur en est tombé en défaillance ». (Ps. XXIX, 7, 9 ; 13).

Écoutez maintenant l'historien, l'Apôtre Saint Paul, qui tient du ciel ses documents : « Il est impossible que les péchés soient effacés par du sang de boucs et de génisses. C'est pourquoi, le Fils de Dieu dit en entrant dans le monde : Vous n'avez point voulu d'hostie ni d'oblations, mais vous m'avez formé un corps : Les holocaustes pour le péché ne vous ont point été agréables, alors j'ai dit : Me voici, je viens selon qu'il est écrit de moi en tête du livre, pour faire, ô Dieu, votre volonté » (Heb. X, 4-9).

L'Apôtre ne se contente pas de nous représenter le Fils de Dieu comme *enveloppé* de nos iniquités. Il ira jusqu'à dire : « Et Celui qui n'a jamais connu le péché, Dieu, par amour pour nous, *l'a fait péché*, afin qu'en Lui nous devinssions justice de Dieu » (II, Cor. V, 21).

Et le drame de la Passion nous dit avec quelle violence la colère du ciel s'est abattue sur la victime innocente et comment aussi elle y a trouvé son apaisement : « Comme on voit quelquefois en un grand orage, dit Bossuet, que le ciel semble s'éclater et

fondre tout entier sur la terre ; mais en même temps on voit qu'il se décharge peu à peu jusqu'à ce qu'il reprenne enfin sa première sérénité, calmé et apaisé par sa propre indignation ; ainsi la justice divine éclatant sur le Fils de Dieu de toute sa force, se passe peu à peu en se déchargeant, la nue crève et se dissipe et par un retour admirable qui comprend tout le mystère de notre salut, pendant qu'il délaisse son Fils innocent pour l'amour des hommes coupables, il embrasse tendrement les hommes coupables pour l'amour de son Fils innocent [1] ». Et l'Église pourra s'écrier : « Heureuse faute qui nous a valu un tel Rédempteur ! »

En effet, à quoi bon naître à la vie, si nous n'avions pu renaître à la vie surnaturelle ! Et ce bienfait est si capital pour nous que l'Écriture ne nous parlera, pour ainsi dire, que de notre Rédemption, si bien que l'on serait tenté de ne voir qu'un Rédempteur dans le Christ, si la Révélation n'avait fait mention, en passant, d'autres bienfaits dont nous lui sommes redevables.

Cependant jusqu'ici nous n'avons pas parlé de ce qui a poussé le divin Sauveur à cet *excès* d'humiliation et de souffrance. La Passion douloureuse, la mort cruelle étaient-elles nécessaires pour réparer la malice du péché, pour compenser l'injure faite à Dieu ? Chacun le sait, le moindre acte du Christ était d'un tel prix aux yeux du Père éternel qu'il eut suffi surabondamment à racheter plusieurs mondes, car on ne saurait établir une comparaison entre la gloire qu'il rend à son Père par un seul acte d'amour et celle que pourraient enlever à Dieu en faisant des péchés de tous leurs actes libres hommes et anges ensemble.

Alors pourquoi cet *excès* ? Il ne peut y avoir qu'une réponse : c'est pour faire éclater son amour : c'est pour nous crier : « Je t'aime ! vois comme je t'aime [2] ».

Toutefois, en face d'un tel sacrifice, nous pouvons nous demander s'il ne bouleverse pas toutes les lois que Dieu, l'ordre infini, a établies dans la création. Qu'un Dieu souffre pour une chétive créature ; qu'un Dieu meure pour lui prouver son amour et attirer ainsi plus facilement son cœur, cela ne dépasse-t-il pas

1. Bossuet, sermon sur la Passion.

2. C'est ce que dit Sainte Catherine de Sienne : Une des principales causes de la Passion fut la manifestation de l'amour très parfait du Fils de Dieu pour nous » (Dialogues).

toute mesure ? Non ; et ce qui paraît bouleverser les règles de l'ordre porte le cachet nécessaire de la Sagesse infinie. Le Christ en effet, en sacrifiant un bien accidentel, — sa vie de gloire et de jouissance terrestre, — assurait au genre humain un bien essentiel, la participation à la vie divine dès la terre et la jouissance de la gloire éternelle au ciel.

D'un autre côté, cette vie de sacrifices passagers lui a mérité une récompense digne de la libéralité divine. Sans doute elle n'est qu'*accidentelle*, cette récompense ; mais comment supposer que l'amour infini du Tout-Puissant n'a pas trouvé le moyen de faire pour son Fils très aimé ce qu'il fait pour nous, c'est-à-dire de lui assurer une récompense qui dépasse sans mesure ses sacrifices, quelque méritoires qu'ils soient ?

***

§ 4. — *Marie est l'aide du Christ dans la Rédemption*[1]. — Fasciné par la beauté du Verbe incarné, le Père s'est écrié : « Celui-ci est mon Fils bien aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances ». Et il a multiplié les créations pour exalter son chef-d'œuvre.

Mais l'Incarnation et la maternité divine ont été l'objet d'un même décret. Aussi « le Père n'a pu se complaire une seule fois dans l'idée de l'Incarnation de son Verbe, qu'il ne se complût en même temps dans celle de sa Mère. Marie est donc la Reine des pensées divines ; elle occupe avec Notre-Seigneur la première place dans les complaisances de son Dieu[2] ».

Aussi le Ciel a-t-il voulu multiplier les merveilles pour Marie comme pour le Christ. Il a fait de la mère *l'Associée* du Fils dans tous ses rapports avec la création, en manifestant sa volonté que tout passât par Marie.

Nous avons vu ce que Marie doit à son divin Fils ; nous n'y reviendrons pas. Nous voulons seulement compléter un point de vue, que nous avons signalé et exposer son rôle de Corédemptrice en prouvant qu'elle aurait pu sauver le genre humain.

Si l'on tient à préciser qu'il s'agit de *réparation du péché* dans cette corédemption, nous n'aurons qu'à rappeler ce que l'Église

1. Pour ne pas nous répéter nous n'avons pas rappelé que Marie est la cause méritoire secondaire de tout ce qui a été accordé à la créature.

2. *Card. Bourret.* Instruction pastorale 1884.

chante : « Vos larmes, ô Marie, eussent suffi à laver tous les crimes de l'univers [1] ».

Dans le péché, en effet, nous devons distinguer : 1° la malice ou défaut de rectitude ; 2° le démérite ou l'obligation de la peine ; 3° l'offense ou l'injure faite à Dieu. Or la Vierge aurait pu compenser surabondamment tous les péchés des hommes sous ces trois aspects. Nous disons « aurait pu », parce qu'il aurait pour cela fallu l'acceptation du ciel.

Or Dieu, offensé par les péchés des hommes, n'a accepté la réparation offerte par Marie qu'en union avec celle de son Fils.

Le premier aspect du péché ou le manque, le défaut de rectitude se mesure sur la rectitude qui était due à l'acte ; le désordre a pour mesure l'ordre dont il est la violation. Mais dans les actes de vertu de Marie il y a eu plus de rectitude que dans tous les actes du genre humain, s'ils eussent été posés dans l'ordre voulu. C'est pour cela que Saint Bernardin de Sienne et le Bienheureux Bernardin de Bustis nous disent que tous les actes de vertu des anges et des hommes ne sauraient se comparer en perfection aux actes de vertu de la Sainte Vierge.

Il faut raisonner de même sur le démérite et l'obligation à la peine. Le démérite ne peut se mesurer que sur le mérite que l'on aurait dû acquérir. Or Dieu réservait à Marie une gloire incomparablement plus grande que celle de tous les hommes et tous les anges réunis, fussent-ils restés tous fidèles à Dieu. La gloire est proportionnée au mérite et dès lors nous voyons que le mérite de la Sainte Vierge devait compenser surabondamment le démérite de tous les péchés.

Enfin, Marie a compensé l'injure faite à Dieu par tous les péchés des hommes. Elle a plus honoré Dieu que les anges et les hommes n'auraient pu le faire s'ils fussent tous restés fidèles. Que tous, anges et hommes, refusent à Dieu la gloire, le service, en un mot, tous les droits qui lui sont dus, et ils ne lui enlèveront pas autant de gloire que Marie ne lui en donne.

Si maintenant nous considérons le péché dans les effets qu'il produit dans l'homme, nous serons obligés de convenir que la sainteté de Marie était une digne compensation à tous les ravages du péché. En effet, toute privation a pour mesure la qualité ou perfection dont elle dit l'absence. Aussi, la souillure causée par

1. Hymne des Laudes, N.-D. des Sept Douleurs.

le péché originel et par tous les péchés actuels ne saurait être plus grande que la grâce ou perfection surnaturelle à laquelle auraient pu arriver toutes les créatures ensemble. Les grâces destinées à Marie l'emportèrent de beaucoup sur toutes les grâces destinées aux hommes et aux anges, et pas une de ces grâces n'est restée sans produire tous ses fruits. Aussi l'irradiante beauté de son âme compensait-elle surabondamment les ténèbres et les souillures de tous les péchés non seulement commis, mais des péchés qu'auraient pu commettre les hommes et les anges.

Marie *aurait* donc pu présenter à Dieu une réparation, une satisfaction surabondantes pour tous les péchés des hommes ; le Christ a donc pu faire de sa mère son aide et son associée dans le grand œuvre de la Rédemption et Marie est devenue la *Mère de miséricorde*.

De là, toute notre reconnaissance au Rédempteur *et à la Corédemptrice* ; et dans les plus graves désordres, notre recours indéfectiblement confiant à la *Mère de miséricordes*.

Mais ce que nous venons d'exposer regarde surtout le passé, et c'est dans le présent que les hommes bénéficient des mérites sans nombre de la vie mortelle de Jésus et de Marie. Quels sont présentement les rapports du Christ avec l'âme ? C'est à cette question que nous voudrions répondre plus longuement.

***

§ 5. — *Le Christ, principe de vie surnaturelle dans l'âme.* — Nous devons tout au Christ, répétons-le : Il nous a choisis ; Il nous a mérité l'existence, la grâce, la rédemption et la gloire, si nous sommes fidèles.

D'autre part, nous ne sommes quelque chose aux yeux de Dieu que dans la mesure où nous tendons vers le Christ : dans la mesure où nous oubliant nous-mêmes, nous vivons pour Lui. Tout recevoir de Lui, tout livrer à Lui, telle est notre destinée dans le plan divin.

Peut-on imaginer relations plus nombreuses, et rapports plus intimes ? Oui, et c'est même l'impérieuse exigence de l'amour : « Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche » (Cantique des Cantiques), tel est le cri du cœur humain ; et ce besoin qui éclate ainsi, n'est-ce pas Dieu lui-même qui l'a inséré au plus profond de l'âme ? Rien d'étonnant donc qu'Il veuille répondre à un

besoin qu'Il a créé ! Or sa réponse magnifique est l'Eucharistie.

L'Eucharistie, en effet, si elle est avant tout le témoignage splendide de l'amour du Père pour son Christ et du Christ pour son Père, reste encore le don total du Christ à la créature et la communion réalise l'union tant désirée. O baiser ineffable que donnent à l'âme et la divinité et l'humanité du Christ ! Jouis de ces embrassements divins, ô âme fidèle ! Chaque jour tu peux les renouveler. Il est là, le Christ, dans son tabernacle; il t'attend, et la grande preuve d'amour et la grande jouissance qu'Il attend de toi, c'est que tu lui permettes de se donner à toi ; car Il est embrasé du désir de te faire du bien, de t'aimer.

Mais cette rencontre ineffable ne peut se réaliser qu'une fois le jour et si la créature y apporte des dispositions plus parfaites, cette rencontre, au lieu de rassasier l'âme, ne fait qu'y exciter un désir plus ardent. Il semble à l'âme — car son ambition n'a plus de bornes, — qu'une possession transitoire du Christ ne saurait lui suffire ; elle aspire à quelque chose de stable et de permanent. Si elle interroge les besoins de l'amour humain, elle voit que le cœur ne se contente pas d'une entrevue, mais qu'il voudrait vivre toujours avec celui qu'il aime.

Cependant si ce besoin se trouve dans le cœur de l'homme, avec quelle force ne se fera-t-il pas sentir dans le Cœur de l'Homme-Dieu ? Notre cœur a été façonné à l'image de son Cœur et, dans les tendances qui ennoblissent la nature, il ne peut y avoir qu'une différence de perfection entre Lui et nous. Passons donc en revue les besoins de notre cœur ; et ce que nous y trouverons de légitime, attribuons-le sans crainte au Sacré-Cœur, mais avec des perfections proportionnées à son excellence.

Rien de plus légitime que le besoin de rester avec celui que l'on aime. Le rassasiement de ce désir est la tendance continuelle de l'amour ici-bas, c'est la récompense surabondante du Ciel.

Or voici que le divin Sauveur a fait à ses Apôtres la promesse solennelle de « rester avec eux jusqu'à la consommation des siècles ». (S. Math. XXVIII, 20). Oui, sans doute, par l'Eucharistie, mais aussi par les secours incessants qu'Il prodigue, par la vie qu'Il communique. Et où reste-t-Il pour nous communiquer cette vie ? Écoutez : « Je vis, non ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus qui vit en moi ». (Galates II, 20). Celui qui parle ainsi a été pécheur comme nous et il parle pour notre

instruction. Sans doute, il est saint ; mais ce qu'il y a de consolant dans ces paroles, c'est qu'elles définissent la sainteté ; or ne sommes-nous pas tous appelés à la sainteté, dès lors que baptisés, suivant ce qu'écrit Saint Paul aux Romains : « A vous tous qui êtes à Rome, les bien-aimés de Dieu et saints par votre vocation » (I, 7). Et pourtant étaient-ils tous des saints ? La recommandation qui termine l'Épître nous montre, au contraire, que les dissensions ne manquaient pas dans la chrétienté de Rome : « Je vous prie, mes frères, d'observer qui sont ceux qui causent parmi vous des divisions et des scandales et d'éviter leur compagnie » (XVI, 17).

Tous donc nous sommes appelés à la sainteté, c'est-à-dire au plein épanouissement de la vie du Christ en nous. S'il faut reconnaître à toute âme la *possibilité* d'arriver à la sainteté, parce qu'elle est membre d'un corps dont la tête est le Christ, nous trouvons la semence, le germe de la sainteté dans l'âme qui vient de sortir de la fange du péché. Sans doute, du simple état de grâce à la sainteté consommée, il y a des degrés infinis ; il n'y a pourtant pas de changement essentiel ; c'est le Christ, d'abord à l'état de germe, pour ainsi dire, qui se développe peu à peu. A mesure qu'Il grandit, la sainteté se manifeste ; c'est la vie du Christ qui passe plus libre et plus abondante, parce que dans la créature disparaissent peu à peu les obstacles de la vie naturelle désordonnée.

O trésor merveilleux ! Qui nous donnera de te désirer et de tout sacrifier pour te posséder pleinement ? Car le Ciel nous dit que tu es à notre disposition ! En effet, écoutez l'Apôtre :

« C'est là le mystère qui a été caché dès l'origine des siècles et des générations et qui maintenant a été manifesté aux saints de Dieu, qu'Il daigne initier aux richesses divines de ce mystère, et ce mystère c'est le Christ en vous [1], espérance de gloire ; nous autres, nous le prêchons pour corriger tout homme, pour ensei-

---

1. La Vulgate écrit : « Quod est Christus, in vobis spes gloriæ » contrairement au texte grec dont la traduction est « Quod est Christus in vobis, spes gloriæ. » Ainsi l'ont commenté une foule de Pères ; ce qui paraît du reste plus conforme à d'autres passages de Saint Paul, et à la fin de ce même chapitre où il parle de « l'opération que le Christ Jésus opère en lui avec force ». Il ne craignait pas de dire (II Cor. XIII 5) : « Ne connaissez-vous pas vous-mêmes que Jésus-Christ est en vous ? »

D'après Fillion, cette ponctuation : « Le Christ en vous, espérance de gloire » est préférable. (*La Sainte Bible commentée*, t. VIII, p. 406.

gner en toute sagesse et pour montrer à chacun que sa perfection est dans le Christ Jésus ». (Col. I, 26-29).

Saint Jean Chrysostome, le commentateur si apprécié de S. Paul, nous dit sur ce passage : « Le Christ en vous, oui en vérité, c'est un mystère, un mystère impénétrable, au-dessus de toute attente, qui demeurait caché. Aussi pour l'approfondir est-il besoin d'une sagesse toute divine et il n'est pas donné à tout le monde de pénétrer de tels mystères. Aujourd'hui encore ils restent voilés et ne sont manifestés qu'aux saints ». (In. Ep. ad Colos.)

« Et vous, disait Notre-Seigneur à ses Apôtres, vous me rendrez témoignage ». La loi du témoignage a été magnifiquement accomplie. Témoignage de la parole et témoignage du sang, à travers tous les siècles, voilà ce que nous trouvons dans l'histoire de l'Église. Rien d'étonnant que la consolante vérité qui nous occupe se présente aussi avec son double témoignage.

C'est d'abord le grand Ignace d'Antioche. Conduit devant Trajan : « Qui es-tu, méchant démon » lui demande celui-ci.

— On ne donne pas le nom de démon au Théophore [1], répond Ignace ; car les démons fuient les serviteurs de Dieu. Tu as tort de m'appeler méchant démon. Je possède, je l'avoue, le Christ, le Roi du Ciel, et je renverse les desseins des démons.

— Mais qui est Théophore ?

— Celui qui porte le Christ dans son cœur.

— Tu parles de Celui qui a été crucifié par Ponce-Pilate ?

— Je parle de Celui qui a crucifié le péché et son premier auteur ; de CELUI qui met toute la puissance des démons sous les pieds de ceux qui le portent dans leur cœur.

— Tu portes donc le Christ en toi ?

— Certainement ; car il est écrit : « J'habiterai en eux et je me promènerai au milieu d'eux ».

Trajan rendit la sentence en ces termes : « Nous condamnons Ignace, qui prétend porter le Christ en lui, à être conduit dans la grande ville de Rome pour y servir de spectacle au peuple et de pâture aux bêtes ». (Martyre de S. Ignace, raconté par les témoins, chap. 7. Londres).

N'est-ce pas toute l'explication de l'héroïsme des martyrs ?

1. C'est-à-dire « porte-Dieu » C'était le surnom qu'affectionnait Saint Ignace d'Antioche.

Interrogés par le Préfet Lysias, sur la cause secrète de leur sérénité et de leur indomptable énergie, Saints Cosme et Damien répondirent : « Nous sommes chrétiens et nous possédons Jésus-Christ en nous ; c'est par sa vertu que nous triomphons de ta cruauté. Si tu veux te faire chrétien tu éprouveras toi-même la vérité de ce que nous te disons ».

Un autre martyr du second siècle, le prêtre Concordius, de Rome, disait également au juge qui l'exhortait à sauver sa vie : « Ma vie, mon salut, c'est le Christ à qui je sacrifie tous les jours. Quant à toi et à tes dieux vous irez brûler en enfer ».

Le prêteur le fit torturer et le martyr, tout rayonnant de joie, s'écriait : « Gloire à vous, Jésus-Christ mon Sauveur ».

— Sacrifie au grand Jupiter, dit le juge.

— Je ne sacrifierai pas à une pierre sourde et muette, répondit le martyr, car je possède mon Seigneur Jésus-Christ ! » (Bollandistes 1er janvier).

Et cela est de tous les siècles.

Cette présence de Jésus se faisait sentir de la même manière dans un martyr du XIXe siècle, le Bienheureux Théophane Vénard. Pendant plus de trois mois, les païens du Tonkin le tinrent enfermé dans une cage au milieu des plus cruelles tortures. Or il chantait et il écrivait, « *Jesu Deo meo mire commisceor*. Par une union ineffable, Jésus mon Dieu et moi nous ne faisons qu'un ».



C'est le témoignage du sang qui proclame la présence du Christ dans l'âme. Comment le témoignage de la parole pourrait-il lui faire défaut ? Tous les siècles nous répètent la parole de Saint Paul : « Le Christ vit en moi ».

Saint Irénée rappelant le texte : « Vous êtes le temple de Dieu etc. » ajoute : « L'Apôtre appelle donc temple ce corps où habite le Saint-Esprit... Et il sait que notre corps est non seulement un temple mais le temple du Christ». (Adv. Hœr., Lib. V, Cap. VI).

« Chacun de nous, s'il est juste, dit Origène, est la possession de Dieu le Père et il porte Jésus avec lui ». (In Luc, Hom. XX).

Et Saint Ambroise : « Le Christ se promène dans les âmes ». (Lib. III de fide).

« Dès que le péché est remis, dit Saint Hilaire, le Verbe fait chair habite en nous » (In Psal. LI).

Saint Augustin, dans une foule de passages, revient sur cette vérité : « C'est dans l'homme intérieur qu'habite le Christ ; ce n'est point au dehors, mais au dedans, au fond même du cœur, dans cette demeure secrète où l'on prie » (In Psal. IX).

« Comme le soleil avant le lever du jour, dit Saint Macaire, envoie d'avance ses rayons lumineux pour chasser les ténèbres, et lui permettre de resplendir au milieu de l'azur du ciel ; ainsi notre divin Sauveur, voulant prendre possession de notre âme et résider au milieu d'elle, la purifie d'abord par l'action du Saint-Esprit pour en faire un réceptacle pur et digne d'être la demeure du vrai Roi des Cieux qui est le Christ » (Hom. X 4).

Rapportons aussi le témoignage de Denis, dit l'Aréopagite, dont les écrits ont exercé une si profonde influence : « Le déiforme Hiérarque commence l'onction sainte sur l'initié (le catéchumène) que les prêtres achèvent de frotter d'huile comme pour rappeler, par figure, à quels pieux combats il s'engage sous la présidence du Christ qui — en tant que Dieu instituant ces luttes, — dans sa sagesse en a réglé les conditions et dans sa bonté à préparé aux vainqueurs de nobles prix. Chose plus merveilleuse encore, le Christ entre mystérieusement en lice avec les athlètes, luttant pour leur liberté et leur triomphe contre l'empire de la mort et de la corruption » (Hier. Eccl. II § VI).

Le Rituel Romain nous apporte son autorité. Voici comment il fait parler les prêtres dans les exorcismes qui précèdent le baptême : « Sors de cette âme, esprit immonde. Laisse la place à Jésus-Christ. Que cette âme devienne son temple ! »

Rien d'étonnant que cette vérité ait été l'aliment de la vie mystique. Nous lisons dans l'office de Sainte Gertrude : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour faire ressortir le mérite de la Sainte, déclara qu'il lui était très agréable de demeurer dans le cœur de Gertrude » (V^e^ leçon).

Sainte Thérèse nous fait part de la lumière qu'elle reçut du ciel et qui lui montra quelles relations étroites Dieu a établies entre Notre-Seigneur Jésus-Christ et les âmes : « La chose est pour moi de toute évidence ; pour plaire à Dieu, pour recevoir de lui de grandes grâces, il faut, et telle est sa volonté, qu'elles

passent par les mains de cette Humanité Sainte, en laquelle il a déclaré lui-même prendre ses complaissances. J'en ai fait l'expérience un nombre infini de fois et Notre-Seigneur lui-même me l'a dit. J'ai reconnu que c'est la porte par où nous devons entrer, si nous voulons que la Souveraine Majesté nous découvre de hauts secrets... On marche en assurance par cette route-là » (Vie par elle-même, chap. XXII).

Mais où faut-il chercher Notre-Seigneur ? « Un jour que j'étais au chœur avec les autres, dit la Sainte, mon âme s'unit à Dieu en un instant et il me sembla que j'étais devenue un miroir sans tache. Ensuite Notre-Seigneur se montra à moi et je le voyais clairement dans mon âme. C'est ainsi que doivent le chercher les personnes intérieures parce que cette manière de considérer Jésus-Christ est beaucoup plus utile que de le regarder hors de soi. Je confesse, ajoute-t-elle, qu'après avoir cherché Dieu pendant plusieurs années avec beaucoup de peines intérieures et d'incertitudes dans ma voie, je n'ai commencé d'y marcher d'un pas ferme que depuis que Notre-Seigneur m'a inspiré de m'unir à Lui dans le fond de mon cœur, et de m'y enfermer comme dans une forteresse où rien d'étranger ne pût se glisser [1] ».

Nous ne saurions citer toutes les âmes mystiques qui témoignent de cette présence. Rapportons seulement ce qu'écrivait Sainte Marguerite-Marie au R. P. Rolin :

« Le divin Sauveur m'ayant honorée d'une de ses visites me dit qu'il voulait me faire une nouvelle grâce encore plus grande que toutes celles qu'il m'avait faites, qui était de faire en sorte que je ne le perde jamais de vue, l'ayant toujours intimement présent : faveur que je regarde comme le comble de toutes celles que j'ai reçues jusqu'ici de sa miséricorde infinie, puisque depuis ce temps-là j'ai sans cesse ce Sauveur intimement présent » (Lettre CXXVI, Tome II, p. 273).

La faveur est ici, non pas la présence du Sauveur, mais celle de *ne jamais le perdre de vue*.

Le Christ est donc dans l'âme en état de grâce !

Il nous faut étudier le mode de cette présence Nous nous y appliquerons dans notre prochain article.

(A suivre). P. CHRYSOSTOME, O. F. M.

---

1. P. de Bernezay. Traité de la Vie intérieure chap. VI.

SAINT BONAVENTURE
ET LE NOMBRE APOCALYPTIQUE 666

Parmi les multiples mystères célés dans l'Apocalypse de Saint Jean, il en est un qui n'a pas manqué d'exciter la sagacité des exégètes de tous les temps, je veux dire le chiffre 666 de la bête à deux cornes, dont il est parlé au chapitre XIII, verset 18. Que représente-t-il ? comment le traduire ? quelle est sa valeur ?

La plus ancienne peut-être des interprétations connues de ce passage est celle de Saint Justin martyr, telle que la relate Hubertin de Casal [1] d'après celui-là même qui en avait fait la lecture publique dans un couvent de Grèce. A une date plus tardive, Saint Bède en recueillit quatre autres, que rapporte R. Bacon dans son *Compendium studii philosophiae* [2]. Toutes étaient également fondées sur la valeur en chiffres des lettres de certains mots donnés : βενεδικτος, αντεμος, αρνουμε, τειταν, *dic-lux* ; toutes, faut-il ajouter, si ingénieuses soient-elles laissaient et laissent l'esprit dans une parfaite incertitude.

Il en est une sixième non moins suggestive et non moins autorisée, qui repose plutôt sur des données mi-mathématiques et mi-exégétiques. Sans rapport avec le grec ou le latin, elle n'est pour cela pas citée par R. Bacon ; je ne voudrais pourtant pas nier qu'il l'ait entendu développer. Qu'il me soit permis de la relater dans les divers textes où elle apparaît et de m'arrêter sur le nom de son glorieux auteur.

---

1. Dans *Arbor vitae*, V, c. 8, Milan 1485. Cf. L. Oliger, *Expositio regulae fr. Min. auctore fr. Angelo Clareno*, Quaracchi 1912, pag. XXXVIII sq. ; H. Matrod, *Les fr. Mineurs et l'étude du grec au XIIIe siècle*, dans *Études franciscaines*, XXXV (1923), 498.

2. Bède, *Explanatio Apocalypsis*, II, c. 13 (Migne P L 93, 172). Cf. J. S. Brewer, *Fr. R. Bacon opera quaedam hactenus inedita*, London 1859, I, 437. La dernière, « *dic-lux* », est rappelée sous forme d'allusion par P. Olive dans la 16e de ses questions *De perfectione evangelica*. Voir F. Ehrle, *Olivis Leben und Schriften*, dans *Archiv für Litteratur*, Berlin 1887, III, 532.



Je commence par un extrait du franciscain Pierre Olive, joint à la note qui l'accompagne dans la récente et magnifique édition de ses *Quaestiones in II librum sententiarum* [1]. Discutant la thèse des averroïstes sur l'éternité du monde et montrant la trame d'erreurs qu'ourdit leur doctrine perverse, ce scolastique de bonne trempe écrit d'elle, à la *Quaestio V*, qu'elle supprime d'emblée tous ou presque tous les dogmes catholiques : *Omnes aut fere omnes articulos fidei catholicae uno flatu abnegat et de medio tollit ;* puis, après deux pages qui rappellent fort les paroles de Saint Bonaventure, dans ses *Collationes*, contre les mêmes empoisonneurs de l'enseignement chrétien à Paris, il termine sur cette application du verset apocalyptique interprété à la lumière d'un autre verset des Psaumes :

Quidam magnus doctor numerum bestiae, scilicet 666, sic exponebat : Quia enim scriptum est quod *in circuitu impii ambulant* [2], ideo numerus bestiae uno numero circulari sub triplici circuitu describitur. Senarius enim est numerus circularis, quia per reflexionem sui in se multiplicatus reddit numerum terminatum in se ipsum, ut sexies 6 faciunt 36, et si iterum multiplices sexies 36, habebis numerum terminatum in 6, et sic in infinitum. Hic ergo numerus primo ponitur hic circuire [per centenarium] et habes 600, deinde [per] denarium et habes 60, deinde [per] unitatem et habes 6. Quia vero 100 anni faciunt unum saeculum, mores vero humani reguntur per decalogum legis, ideo, ut dicebat, per 600 significatur circuitus saeculorum, i. e. circuitus aeternitatis temporum, per 60 vero circuitus unius intellectus in tota universitate hominum. Et hii sunt *tres spiritus* procedentes *de ore bestiae* ac *draconis* et *pseudoprophetae in modum ranarum* [3].

Des paroles si intéressantes ont de quoi intriguer et il était naturel que le R. P. Jansen cherchât le *quidam magnus doctor* qui les a proférées. Or, voici ce qu'il nous dit dans la note susmentionnée : « *Quis sit ille magnus doctor, non inveni. Postilla abbatis Joachim Florensis in Apocalypsim, quem Olivi tantopere venerabatur, hanc expositionem non habet, nec apud alios auctores, qui de simili materia tractant, locum inveni* ».

Ainsi donc c'est d'abord vers Joachim de Flore que se tournent les regards du savant éditeur, bien persuadé qu'Olive pense et parle comme pensait et parlait le prophète de Calabre. La piste

1. *Fr. P. J. Olivi, O. F. M., Quaestiones in II librum sententiarum*, éd. B. Jansen, S. J., dans *Bibl. franciscana scholastica medii aevi*, Quaracchi 1922, IV, 98. Cf. ibidem, pag. 175, 604, 130.

2. Ps. 11, 9.

3. Apoc. 16, 13.

était fausse. comme le furent vraisemblablement les autres dans lesquelles il s'engagea. Hâtons-nous d'assurer qu'une pratique plus grande de la littérature bonaventurienne, simplement même de Pierre Olive, eût vite permis d'éviter ces écarts.

Voici, en effet, de ce dernier, un second texte, connu du Card. F. Ehrle et de L. Alessandri qui l'éditèrent jadis en partie [1]. Très ressemblant au premier, plus précis même, il reprend l'interprétation du chiffre 666 de Saint Jean et nous donne en toutes lettres le nom du docteur fameux qui la formulait sur le dos des averroïstes parisiens. Je le publie à nouveau d'après trois manuscrits : Florence, Laurentienne, S. Croce, plut. 31. sin., cod. 3, fol. 159 v. ; Assise, cod. 677, fol. 49 r — et cod. 684, fol. 71 r.

Et attende quam congrue numerus bestiae utrique tentationi aptatur. Sicut enim de ultima FRATER BONAVENTURA ME AUDIENTE OPTIME EXPOSUIT dicens, quod ibi sunt tres numeri a senario, qui est numerus circularis, intitulati. Nam primus numerus est sexies 100, secundus sexies 10, tertius sexies 1. Dicitur autem 6 numerus circularis, quia, si reflectendo dicas sexies 6, numerus inde consurgens finit in 6, scil. 36, et, si iterum dicas sexies 36, iterum numerus inde consurgens finit in 6, et sic in infinitum. In praefato ergo numero sunt tres circuitus : primo, scil. centenario, per quem unum saeculum seu una generatio hominum designatur, ut sic per hunc circuitum aeterna mundi recirculatio designetur ; est etiam ibi circuitus decalogi circuitum morum fatalium designans ; est que tertio ibi circuitus unitatis circuitum unius intellectus in omnes homines juxta errorem Averrois praefigurans ; ut sic statuatur mundi aeternitas ac fatalis necessitas et intellectus unitas seu alterius vitae respectu hominum nullitas. Sic etiam conformiter potest hic numerus primae tentationi congrue assignari.

Je lis bien : *de ultima frater Bonaventura me audiente optime exposuit*. Voilà qui est clair, semble-t-il : Saint Bonaventure est l'auteur de cette belle trouvaille scripturaire et P. Olive l'a entendu de ses propres oreilles la développer.

Mais où le Docteur Séraphique, demandera le lecteur attentif, a-t-il fait, moyennant le texte de l'Apocalypse cité, cette magnifique synthèse qui consiste à grouper autour de trois idées fondamentales : éternité du monde, fatalité des causes et unité de l'intellect, l'ensemble des erreurs païennes infiltrées dans la scolastique parisienne ? S'il prit de la sorte position, comme l'atteste P. Olive, au milieu de l'engouement qui jetait le vertige et entraînait les esprits à l'abîme, où sont les monuments directs

1. F. Ehrle, l. c., p. 532 ; L. Alessandri, *Inventario dell' antica bibl. del s. convento di S. Francesco in Assisi*, Assise 1906, p. 175.

de son action ? où trouver dans ses écrits trace d'une intervention qui ne put manquer d'être sensationnelle ?

Quiconque a pris contact avec le Saint Bonaventure du IIe Livre des Sentences et jugé de la netteté de ses vues sur la notion de création, sur la nature de l'âme et sur la liberté humaine [1], doit constater qu'il contredit à l'avance dans leurs points essentiels les nouveautés doctrinales introduites depuis sous le couvert d'Aristote et de ses comparses. Lui qui, jeune étudiant, trouvait déjà étrange l'idée païenne de l'éternité du monde, aurait-il été de tempérament à fleuretter avec elles maintenant que, devenu maître consommé, il sait la futilité des raisons qui les appuient [2] ? A priori donc, pour qui connaît sa tournure intellectuelle, il doit être dans les rangs des premiers et plus décidés opposants.

En fait, dès le 4e dimanche de l'Avent 1267 il engage ouvertement le combat, qu'il poursuit dans la 2e de ses *Collationes* sur les dix préceptes, au cours du carême de 1268 [3]. Là il prend à partie ces philosophes audacieux qui vont jusqu'à professer l'éternité du monde et l'unité des intelligences, les gourmande vertement et leur représente l'extrême gravité de leur cas. Il est très curieux de voir comment, dès cette époque, il signale avec

---

1. Cf. dist. 1, p. 1, a. 1, q. 1, 2 ; dist. 18, a. 2, q. 1 ; dist. 25, p. 1, a. 1, q. 3, 6.

2. « *Audivi, cum fui scolaris, de Aristotele quod posuit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare : quomodo potest hoc esse ? Sed haec modo sunt ita manifesta ut nullus possit de hoc dubitare* ». *De X praeceptis*, Coll. II, 28.

3. Le *Sermo II* placé à tort par les éditeurs de Saint Bonaventure au 3e dimanche de l'Avent est en réalité du 4e dimanche (18 déc. 1267). *Opp. omnia*, IX, 59, note 9. Les *Collationes* sur les dix préceptes sont du Carême de 1268, comme s'accordent à l'affirmer deux excellents manuscrits dont il faut concilier les données apparemment contradictoires en tenant compte du comput usité par chacun d'eux. *Opp. omnia*, V, XLIII a, n. 5 et 6. De même les sermons I *In Coena Domini*, II *In Parasceve* et I *In Sabbato sancto* sont de 1268 (5-7 avril) d'après l'indication d'un manuscrit interprétée selon le style de Pâques. *Opp. omnia*, IX, 255, note 4. De ces dates rigoureusement cohérentes d'après les données codicographiques et cadrant pleinement avec l'identité de préoccupations qui se reflètent dans les dits sermons il résulte que Saint Bonaventure fit un continuel séjour en France de la 1re quinzaine de décembre 1267 à la mi-avril 1268. Le 7 juillet suivant il est à Rome, *Archiv. francisc. hist.*, XVII (1924), 451 sq., et le 6 décembre d'après à Assise, Sbaralea, *Supplem. ad scriptores*, 170 b, où il se trouve encore pour le chapitre général de la Pentecôte 1269. Voilà, semble-t-il, des jalons chronologiques fermement établis, qui permettent de s'orienter dans l'étude de la vie et de la pensée du séraphique Docteur. Cf. Jules d'Albi, *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. p. 145, 186 sq.

précision les principales ramifications de la nouvelle doctrine et quelles sont ses préoccupations constantes.

Toutefois, soit lacune dans son œuvre littéraire et ses conférences, soit occupations et voyages qui l'aient retenu loin de Paris, soit aussi que la condamnation du 10 décembre 1270 ait fait terrer les coupables, il faut arriver à la fin du carême de 1273 pour entendre de nouveau Saint Bonaventure dénoncer l'erreur. Alors, dans ses *Collationes* sur les VII Dons du Saint-Esprit et, après Pâques, dans ses célèbres *Collationes in Hexaemeron* [1], il se lance à fond dans la mêlée. Il semble bien que la propagande néfaste avait repris de plus belle et qu'elle exerçait des ravages terribles dans les intelligences.

Or, à la huitième des *Collationes* sur les dons du Saint-Esprit, n. 16, se trouve un passage significatif, qui confirme pleinement le témoignage de P. Olive touchant l'interprétation du chiffre 666 de Saint Jean. D'où l'on peut voir que le docte spirituel provençal fut l'un des auditeurs de cette *Collatio* et combien sa mémoire le servit heureusement, ses souvenirs répondant point par point à l'exposé bonaventurien. Je donne ce passage [2] :

Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant. Quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi et tertius contra ordinem vivendi. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum ; error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere quod omnia eveniunt de necessitate ; tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere quod unus est intellectus in omnibus. Isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae. Dicitur ibi quod habuit nomen cuius numerus 666, qui est numerus cyclicus [3].

---

1. La 9e et dernière des *Collationes* sur les sept dons fut prononcée le Samedi saint, *Opp. omnia*, V, 499 a, n. 2, et les *Collationes in Hexaemeron* le furent de Pâques à la Pentecôte, ibid. 405. Celles-ci sont la simple continuation du thème amorcé dans celles-là. De fait, la 8e sur les dons annonçait, n. 6, un exposé sur la *clavis contemplationum caelestium* et se terminait sans le donner ; or, la 3e *in Hexaemeron* rappelle très exactement au début ce qui avait été promis et traite le sujet tout au long dans la suite. C'est donc le saint Docteur lui-même qui nous indique l'ordre de ses conférences et leur lien, ordre et lien dont n'ont pas tenu compte malheureusement les éditeurs des *Opera omnia*.

2. Cf. *Opp. omnia*, V, 497 b., n. 16.

3. Le contexte et la double citation déjà faite de P. Olive montrent sans hésitation possible que *cyclicus* équivaut ici à *circularis*, conformément à la définition de Boëce dans son *Arithmetica*, II, c. 30, encore que les éditeurs des *Collationes* en aient pensé autrement : *Hoc modo non accipitur hic numerus cyclicus*, écrivent-ils, ibid., note 5.

Primi fundant se super circulum motus et temporis ; secundi, super motum siderum ; tertii, supra intelligentiam unam dicendo quod ingreditur et egreditur in corpus. Totum istud est falsum. Primus error refellitur per id quod scriptum est in Veteri Testamento : *In principio creavit Deus caelum et terram* ; secundum errorem secundum nihil est de libero arbitrio, nihil valet crux Christi ; secundum tertium non est differentia in merito et praemio, si una est anima Christi et Judae proditoris. Totum est haereticum.

Totum est falsum ! Totum est haereticum ! Telle est la conclusion ferme du saint Docteur, telle est la raison de son attitude décidée en face d'un enseignement philosophique tout imbu de principes païens, antithèse de la vérité révélée.

Qu'on le remarque bien : il ressort clairement ici — et l'étude de ses diverses *Collationes* le confirme amplement — que Saint Bonaventure ne combat pas seulement chez les averroïstes parisiens la théorie de l'unité d'intellect mais encore le bloc entier des doctrines antichrétiennes qui avaient cours à la faculté des arts [1]. Sa gloire incomparable sera d'avoir percé vigoureusement un abcès gangreneux qui empoisonnait la scolastique du XIIIe siècle et justifié longtemps à l'avance les condamnations du 7 mars 1277.

Ces attaques contre les novateurs nous sont surtout connues par la 2e *Collatio* sur les préceptes, par la 8e sur les sept dons, par la 4e, la 6e et la 7e sur l'*Hexaemeron*. D'elles il importe de rapprocher les trois pages où P. Olive fait le procès des philosophes qui posaient l'éternité du monde. Sa synthèse ressemble beaucoup à la synthèse du docteur Séraphique. La preuve qu'il dépend de ce dernier ressort à l'évidence de ce qu'il s'autorise expressément d'un de ses dires pour dénommer le monstre qui assaille l'Église.

Saint Bonaventure, P. Olive : voilà donc nettement désignés deux devanciers d'Étienne Tempier, deux précurseurs de sa sentence [2]. Quoique nul ne doutât que l'information reçue par

1. Cette phrase de la *Collatio I in Hexaemeron*, n. 9, est significative : *Praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos*, allusion aux attaques de Guillaume de Saint-Amour et de ses amis contre les Ordres Mendiants, *et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas*, allusion à celles des philosophes de la faculté des arts contre l'enseignement traditionnel de l'Église. La double grande crise de la scolastique parisienne au XIIIe siècle est ici clairement indiquée et caractérisée.

2. L'antériorité des *Quaestiones* d'Olive sur la condamnation de 1277 repose, selon nous, sur le fait que jamais il ne rappelle l'une ou l'autre des

le pape Jean XXI *quod Parisius quidam errores in praejudicium ejusdem fidei (catholicae) de novo pullulasse dicuntur* [1] ne fut parfaitement véridique, cependant il y aura lieu de tenir compte en histoire de cette double constatation [2], qui la corrobore de façon très particulière.

P. Ferdinand M. Delorme, O. F. M.

Quarracchi, 6 janvier 1925.

---

propositions censurées, alors que tant d'occasions s'offraient à lui de les mentionner.

1. Bulle *Relatio nimis implacida* (18 janv. 1277). Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain 1911, I, 213, note 1 ; Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis parisiensis*, I, Paris 1899, n. 471, p. 541. Par cette bulle Jean XXI prescrivait à l'évêque de Paris de lui nommer les personnes et les écrits visés dans la dénonciation. A qui fera-t-on croire qu'Étienne Tempier n'ait pas obéi fidèlement à cet ordre ?

2. Sur le rôle de Saint Bonaventure dans la campagne contre l'averroïsme scolastique le livre plus haut cité du P. Jules d'Albi, *S. Bonav. et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Tamines 1922, est riche en développements très précieux. Cf. E. Gilson, dans *Revue d'histoire franciscaine*, I (1924), 506-510.

LE MOT D'ORDRE DE L'ÉCOLE FRANCISCAINE

C'est au célèbre « VADE, FRANCISCE, REPARA DOMUM MEAM QUAE LABITUR »[1] que nous faisons allusion, en l'envisageant toutefois — puisque nous sommes en présence d'un « *verbum egressum ex ore Dei* » — à la lumière de la polysémie[2].

La céleste origine, en effet, de cette voix mystérieuse, de cette parole tombée du haut de la croix et des lèvres du Christ Jésus, ne nous invite-t-elle pas, nous les enfants et héritiers du Poverello — auxquels sans nul doute elle s'adressait aussi, et pour lesquels trois fois elle a retenti, — à en méditer les sens multiples[3] et profonds, et à en exploiter l'inépuisable richesse ?

Nous savons déjà ce que renfermait pour François lui-même l'appel divin : « *Sub typo trium Ordinum* — lisons-nous dans le Bréviaire — *tres, nutu Dei praevio, ecclesias erexit* ». Tel est le commentaire autorisé et sept fois séculaire de la Liturgie franciscaine[4] ; tel est aussi le sentiment des biographes du Saint Patriarche ; telle est enfin l'interprétation, authentique et vraiment solennelle, que le divin Auteur même du message a bien voulu nous en donner, quand dans un songe prophétique il

1. Cf. *Brevarium Romano-Seraphicum*, 1re Ant. des Laudes à l'office des Stigmates, 17 sept., et S. Bonaventure, *Legenda S. Francisci*, c. II (Quaracchi, VIII, 508).

2. Les lecteurs de *La France Franciscaine* ont déjà fait connaissance (sup., pp. 65-82) avec ce néologisme que l'on a bien voulu trouver « fort bien composé et digne de prendre place dans le langage théologique » (*La Fraternité*, avril 1925, p. 110).

3. Dont le principal (« principalior intentio verbi », S. Bonav., *op. cit.*, ib.) devait tout d'abord échapper au jeune François, que l'Esprit-Saint éclairera cependant en temps opportun, et chargera d'éclairer à son tour ses frères, non moins intéressés que lui à connaitre et à comprendre la parole-programme, (« cum Spiritus Sanctus edocuit, et ipse postmodum Fratribus revelavit » ib.)

4. Offices du 17 sept. et du 4 oct., R. de la 5e leçon, à Matines.

montrait, à Innocent III [1], le pauvre mendiant éconduit la veille, étayant cependant de ses épaules la Basilique menaçant ruines de Saint-Jean de Latran, l'église Mère et Maîtresse de toutes les églises.

« *Vade, Francisce, repara domum meam !* »

Nés [2] de cette parole — puissante et féconde comme le *Fiat* créateur, — les fils du séraphique Père ne se feraient assurément pas illusion en la considérant comme l'un de ces « verbes abrégés » que le Seigneur a fait entendre sur la terre, et dans lesquels il Lui a plu de mettre quelque chose de son immensité, quelque chose des trésors infinis de sa science et de sa sagesse ; ils ne se tromperaient aucunement en se persuadant qu'il suffit de scruter un tel oracle pour y trouver tout un programme de vie apostolique, tout un plan de bataille à réaliser par les soldats de la milice nouvelle ; ils ne seraient nullement victimes de leur imagination en pensant que le « *Vade, repara domum meam* » est, entre autres choses, le mot d'ordre aussi de l'École Franciscaine, école voulue de Dieu et suscitée par Lui [3], en vue principalement d'une triple restauration doctrinale, formant la plus glorieuse des trilogies.

Interrogeons plutôt notre passé, et ouvrons ici telle page de notre histoire :

N'a-t-elle pas été une magnifique réalisation du « *repara domum meam* », la lutte à jamais mémorable, entreprise dans l'Ordre, six siècles durant, en faveur de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie ? Elle menaçait ruine, en effet, la maison que s'était bâtie la Sagesse Incarnée, « *Domus aurea Verbi Incarnati* », lorsqu'avec un courage égal à leur amour, les disciples et frères du Docteur Marial prirent l'épée d'une main et la truelle de l'au-

1. « Vere, inquit [Christi Vicarius], hic ille est, qui OPERE et DOCTRINA Christi sustentabit Ecclesiam » (S. Bonav., *op. cit.*, c. III ; VIII, 512).

2. Qu'on me permette ici un simple renvoi aux pages IX et 93 (n. 17) de *Polysema sunt Biblia*. — A l'aimable taquinerie d'un savant confrère, je me bornais un jour à répondre que les enfants de Saint François étaient aussi ceux... de la Polysémie. La grande famille du Patriarche d'Assise n'est-elle pas, en effet, authentiquement sortie du « Vade Francisce ! » entendu dans son sens le plus élevé, et de beaucoup le plus important, — sens *second*, bien que nullement secondaire.

3. Parallèlement à celle où se fait entendre l'incomparable S. Thomas, — et dont la mission doctrinale devait recevoir de la nôtre le plus heureux et le plus indispensable complément.

tre, jurant de réédifier les murs de Jérusalem et de rebâtir [1] le vrai Temple de Salomon : « Vade, Francisce, repara DOMUM MEAM »...

Et, en revendiquant, depuis des siècles aussi, au Christ Jésus la Royauté universelle et le Primat absolu sur toute créature ; en saluant dans le Fils de l'Immaculée l'Alpha et l'Oméga de tout ce qui est, le Commencement et la Fin que chantent nos saints Livres ; en proclamant l'Homme-Dieu Chef des anges et des hommes, unique Gratificateur et Glorificateur de tous les Élus, — que prétend faire la théologie séraphique si ce n'est œuvre de « réparation » et de restauration ? Réparation et restauration de la demeure trois fois sainte que s'est bâtie la Sagesse Éternelle, « *Domus Verbi Increati* ». N'est-ce pas avec la persuasion qu'elle menace en quelque sorte ruine, que nous avons, sur ce terrain, engagé la lutte, et livré un combat dont l'issue victorieuse ne saurait faire pour nous l'ombre d'un doute ? « Vade, Francisce, repara DOMUM MEAM ! »

Or, voici que, de nos jours surtout, menace également ruine cet autre temple mystique du Verbe de Dieu, les Saintes Écritures, « *Domus Verbi Inspirati* ». En parlant ici de ruines, nous ne le faisons qu'après avoir, une fois de plus, douloureusement rapproché et mis en regard l'une de l'autre, l'« exégèse nouvelle », et l'« *aurea exegeseos aetas* ». Un véritable abîme hélas ! sépare les élucubrations d'aujourd'hui d'avec les travaux — riches de la plus savoureuse moëlle — d'un Augustin ou d'un Jérôme, d'un Thomas d'Aquin ou d'un Bonaventure !... Absentes, de nos commentaires modernes, les saintes et sublimes allégories

1. Loin de nous cependant de croire que cette œuvre de restauration soit achevée ! La Vierge Immaculée attend encore sa révélation « biblique », et Marie nous demande d'infliger un nouveau et solennel démenti à l'affreux unilittéralisme osant déclarer par l'un de ses tenants, le R. P. Bainvel, S. J., que « l'Écriture ne dit rien de l'Immaculée Conception » ! (Cité dans *Polysema sunt Biblia*, p. 215). Aussi, est-ce avec bonheur que les frères de Saint Bonaventure se souviendront de l'« UBIQUE DE IPSA ». (ib., p. 325, n. 2). dans lequel le Séraphique Docteur disait la place faite, dans le Livre de Dieu, à la Mère de Dieu, et auquel nous songions nous-même en écrivant les dernières et gémissantes lignes de notre page 99, *op. cit.*

2. Voir, au sujet de notre présente trilogie, et de la personnification du Verbe inspiré, soit Saint Bonaventure (*Opera*, IX, 249[a], 301[a], 495[b] ; VI, 548-9, etc.), soit Saint Anselme (*P L* 158, 612-616).

bibliques dont se nourrissait avec délices la foi simple et profonde des âges de foi. Jetées dans le gouffre chaque jour plus affreusement béant de l'accommodation, les admirables trouvailles d'un Grégoire le Grand, d'un Anselme de Cantorbéry, d'un Bernard de Clervaux. Supprimés[1], par la moins chrétienne et la plus ignorante des censures, les « ravissants spectacles » qu'à chaque page nous offre le Livre de Dieu, spectacles dont le souvenir enivrait de joie le fils de Monique et le plongeait dans une vraie extase d'amour[2].

Plus personne maintenant pour rompre aux âmes avides d'une meilleure nourriture, ce pain supersubstantiel pétri non de l'orge fade et grossière du sens judaïque, mais du pur froment de la divine allégorie. « Vade, Francisce, repara DOMUM MEAM ! »

Puissent, à la veille du grand centenaire (1226-1926), les fils de celui qui a tant aimé, vénéré et goûté la très sainte Parole, puissent-ils entendre l'appel du divin Crucifié, et l'entendre dans le sens que lui donne le douloureux et vivant contexte des réalités présentes. Puissent-ils, animés des sentiments qui faisaient dire à Augustin le « *sint casta deliciae meae Sacrae Scriptu-*

1. Écoutez plutôt, et jugez : « Saint Thomas respecte le droit de l'Esprit créateur de nous instruire par les choses comme par les paroles. Mais si les organes de l'Esprit-Saint ont le secret de ces leçons de choses et peuvent donc fournir des sens spirituels certains, il n'est donné à personne [!] d'y pénétrer autrement que par de pieuses conjectures. Dès lors les plus prudents ne se crurent pas autorisés à faire parler l'Esprit de Dieu. On continua à réciter les opinions des Pères, par respect de leur autorité et pour leur sainteté. Calmet recueille encore une belle moisson. Dans le *Cursus* que publient les Révérends Pères Jésuites allemands il n'y en a à peu près plus du tout [jamais compliment plus mérité et, à notre sens, plus cinglant !]. L'exégèse est devenu purement littérale [serait-ce que le *littera occidit* a cessé d'être vrai ?...] Imaginer des sens spirituels serait considéré comme un exercice puéril sans portée, et si on insistait, comme une intolérable présomption. On respecte les anciens, mais ne vaut-il pas mieux les lire dans les Pères ? » (Lagrange, *La Méth. Hist.*, 116-7). On n'est pas plus vandale, en exégèse, et plus anti-thomiste !... Aussi, est-ce pour faire amende honorable et acte de « réparation » (*Francisce, repara Domum Meam* !) que, dans la note finale, nous allons donner la parole à l'admirable Saint Augustin, à celui qu'une « malencontreuse théorie » conduisit un jour aux « confusions les plus extravagantes »...

2. «... in Scripturis sanctis sancta spectacula...... Christus mihi ubique illorum Librorum, ubique illarum Scripturarum paragranti et anhelanti, in sudore illo dammationis humanae, sive ex aperto, sive ex occulto, occurrit et reficit : Ipse mihi et ex nonnulla difficultate inventionis suae desiderium inflammat, quo id quod invenero avide sorbeam, medullisque reconditum salubriter teneam. » (*Contra Frustum*, XII, 27 ; *P L.* 42, 269).

rae tuae, Domine », travailler plus ardemment que jamais à relever de ses ruines la Maison de Dieu et le Temple de son Verbe inspiré ; puissent-ils lui rendre la splendeur des anciens jours, et procurer ainsi à leur Mère la Sainte Église la consolation qu'elle reçut autrefois de celui dont on s'est plu à dire agréablement : « *Si Lyra non lyrasset, Ecclesia Dei non saltasset.* » Notre Lyranus, en effet, a vécu admirablement et à sa manière le « *repara Domum meam* ». Il a eu des émules ; il aura des continuateurs dans les rangs de l'École qui peut se flatter d'avoir reçu de Jésus Lui-même son mot d'ordre, — de tous le plus beau, le plus riche et le plus consolant.

15 mai 1925. Fr. NICOLAS ASSOUAD, O. F. M.

BULLETIN D'ÉCRITURE SAINTE [1]

I. — Ouvrages Généraux et Ancien Testament

P. JOÜON, S. J. *Grammaire de l'hébreu biblique*. In-8° de VIII-543 p. avec Paradigmes et Index (p. 80 fr.). Rome, Institut Biblique, 1923.

Cette grammaire était attendue en France. Nous avions bien la grammaire de E. Touzard, mais elle ne pouvait rivaliser avec celles que d'autres pays possédaient. Le R. P. Joüon, professeur autrefois à la Faculté de Beyrouth et actuellement à l'Institut Biblique de Rome, était préparé à entreprendre ce travail, comme en témoignent d'ailleurs les notes qu'il a publiées dans la revue *Biblica*. Les étudiants qui désirent acquérir une connaissance approfondie de la langue hébraïque, auront maintenant à leur disposition une grammaire complète et scientifique.

L'auteur a mis à profit les ouvrages de ses devanciers, comme Gesenius, Ewald, Kautzsch, Driver, Brockelmann,... mais il sait être personnel et ne craint pas de proposer des explications ou des aperçus nouveaux, ainsi par exemple sur la qualité et la quantité des voyelles, sur l'article qu'il rapproche non pas de l'arabe *hal*, mais de l'ancien pronom démonstratif *ha*.

Dans la syntaxe à laquelle il ne consacre pas moins de 248 pages, l'auteur se montre plus personnel encore. Qu'on lise, par exemple, ses explications sur les temps invertis, sur le *waw* conversif, sur l'emploi du *waw* faible.. Mais pourquoi ne pas abandonner la lecture Jehovah comme le font la plupart ?

Avantage précieux ! les exemples abondent et l'index placé dans un fascicule séparé, permet de les retrouver rapidement. L'exposé est net et la langue limpide. Enfin disons que cet ouvrage a mérité d'être couronné par l'Institut de France qui lui a décerné le Prix Volney.

P. DHORME, O. P. *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*. In-8° de 183 p. Paris, Gabalda, 1923.

Nous ne ferons que signaler cet ouvrage composé d'articles que le R. P. a publiés dans la *Revue Biblique* au cours des années 1920-1923. Il est appelé à rendre service aux linguistes dont les recherches seront grandement facilitées

1. Le nombre de pages réservé à ce Bulletin étant relativement restreint, nous avons dû nous limiter. Telle est la raison pour laquelle notre choix s'est porté uniquement, cette fois, sur les ouvrages écrits en langues « latines ».

par les différentes tables que l'auteur y a ajoutées : les parties du corps, mots akkadiens, mots hébreux, citations de la Bible.

HILDEBRAND HÖPFL, O. S. B. *Tractatus S. Scripturae et Compendium Hermeneticae biblicae catholicae.* In-8° de 282 p. Rome, 1923.

Ce volume, comme le titre l'indique, comprend deux parties : l'une nous donne un traité de l'Inspiration de 83 pages, et l'autre, un « compendium » d'Herméneutique biblique d'environ 200 pages.

L'auteur, en général très bien informé, ne nous laisse pas ignorer les nouvelles théories, tant celles qu'il faut condamner, que celles qui peuvent mériter, sinon notre assentiment, du moins notre attention. Nous ne pouvons que louer la clarté de l'exposition et la sûreté de la doctrine qui recommandent ce livre aux séminaristes.

Le traité de l'Inspiration est divisé en quatre chapitres ayant pour objet respectif : l'existence de l'Inspiration, sa nature, son extension, enfin ses effets qui se réduisent à l'inerrance de la Bible. Suit un court appendice sur la doctrine des protestants et des modernistes.

Après avoir écarté les opinions qui pèchent contre la vraie notion de l'Inspiration soit par excès soit par défaut, en exagérant ou diminuant le rôle de Dieu, l'auteur s'attache à nous décrire avec exactitude la nature de l'Inspiration L'écrivain sacré est entre les mains de Dieu comme un instrument : Dieu est la cause principale, et lui, la cause instrumentale ; d'où il suit que l'ouvrage est à la fois tout entier de Dieu et tout entier de l'homme. Le R. P. ne peut approuver ces théologiens qui veulent distinguer dans la Sainte Écriture l'élément formel, c'est-à-dire les pensées et les choses, et l'élément matériel, c'est-à-dire la forme littéraire, les phrases et les mots : Dieu serait la cause du premier et laisserait le second au choix et aux efforts de l'hagiographe qui ne jouirait que d'une assistance négative. Il y aurait donc deux causes principales et partielles, vu que l'homme serait purement passif quant à l'élément formel, et seul cause efficiente par rapport à l'élément matériel. Nous n'aurions plus la causalité instrumentale définie plus haut.

L'auteur s'étend quelque peu sur la question de l'Inspiration verbale. La plupart des théologiens et maints scripturistes la rejettent. Citons Hurter, Franzelin, Mazzella, Pesch, Haneberg, Ubaldi, Knabenbauer, Cornely-Hagen... Mais cet ensemble n'en impose pas au R. P. Les objections alléguées supposent de la part de ces auteurs une fausse conception de l'inspiration verbale. Si on l'assimile à la dictée des mots à la suite de G. Voetius († 1676), des deux Buxtorf, d'Estius, Grégoire de Valence et Bañez, il va de soi qu'elle est à rejeter. Mais les auteurs modernes, auxquels s'associe Dom Höpfl, la conçoivent d'une tout autre manière, plus conforme à la psychologie Ils invoquent la définition de la cause instrumentale donnée par Saint Thomas. Il s'agit ici d'un livre à écrire. Or un livre suppose non seulement des faits et des pensées, mais des mots et des phrases. Il faut donc que l'influx divin positif atteigne ceux-ci aussi bien que ceux-là Au reste l'inspiration verbale, bien conçue, gagne de plus en plus de terrain. Après Scheeben, Heinrich, nous pouvons citer Chauvin, Pègues, Levesque, Lagrange, Calmes, Billot, Tanquerey, Van Noort, Merkelbach...

Le R. P. ne nous cache pas les difficultés que rencontre la doctrine catholique de l'inerrance biblique. Il est des textes qui ne laissent pas que d'embarrasser les interprètes. Que penser, en particulier, des passages qui semblent contredire les sciences physiques ? La Bible classe le lièvre parmi les ruminants (Lev. 11, 6 ; Deut. 14, 7) ; or cet animal ne rumine pas. Y a-t-il erreur ? Certains ont osé l'affirmer. D'autres nous disent que l'écrivain sacré parle suivant les apparences comme lorsqu'il nous dit que le soleil se lève et se couche ou tourne autour de la terre ; d'autres, qu'il a suivi les classifications zoologiques en cours de son temps (cf. p. 50).

De tels principes de solution sont-ils applicables aux livres ou parties historiques de la Bible ? C'est ici qu'intervient la question des genres littéraires. Selon certains auteurs, aucun genre littéraire ne serait indigne des écrivains inspirés. Quelques autres au contraire se sont élevés avec force contre le principe même des genres littéraires. D'autres enfin, aussi conservateurs que Pesch et Brucker, concèdent volontiers que le principe lui-même est incontestable, mais ils retiennent qu'il faut user, dans la pratique, d'une extrême prudence. Tel est également le sentiment de Dom Höpfl. Quelques auteurs, dit-il, ont conclu avec trop d'empressement de cas particuliers à une loi générale et ont ainsi provoqué la décision de la Commission Biblique du 23 juin 1905. Reste qu'il peut y avoir dans la Bible des livres ou parties de livre qui sous l'enveloppe de faits historiques n'entendent nous donner qu'une parabole ou une allégorie. Est-ce le cas des livres de Tobie, Judith, Esther ? Le R. P. n'ose se prononcer : avec Van Noort il se tient sur l'expectative. Par contre, il ne lui semble pas permis de voir dans les premiers chapitres de la Genèse des légendes ou de pures allégories, non plus que d'y réduire la réalité historique aux seuls faits de la tentation et de la chute des premiers parents, en traitant le reste de symboles ou d'ornements poétiques (p. 67-69).

Même attitude modérée à propos de la théorie des citations implicites. On ne les admettra que difficilement et pour de solides raisons. La preuve ne sera guère facile ; au demeurant cette théorie ne saurait, selon lui, résoudre de graves difficultés dans les livres historiques, à part un ou deux cas.

On a longuement et chaudement discuté sur les paroles de Léon XIII *(Providentissimus) : Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferre.* D'aucuns s'en sont autorisés pour admettre que les hagiographes avaient pu, dans les récits historiques, s'accommoder aux opinions ou traditions populaires. Après l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV cela n'est absolument plus licite. D'ailleurs un examen attentif du contexte nous montre que les paroles en question ne peuvent avoir le sens qu'on leur prêtait. Le grand Pape entendait simplement recommander aux interprètes la plus grande circonspection dans la défense des Livres Saints contre les attaques des savants comme des historiens de l'antiquité. Nos adversaires ont trop souvent avancé comme certain ce dont on a ensuite constaté la fausseté ou l'inexactitude. En présence des découvertes scientifiques, archéologiques ou autres, que l'exégète catholique garde son sang froid. La Bible n'a rien à craindre de la vérité.

D'autre part, quoi qu'il en soit de certaines explications de Saint Jérôme, on ne peut nier son zèle et ses efforts à défendre la Sainte Écriture contre toute accusation d'erreur (p. 74 sqq.). Le mot *fabula* qu'il emploie à propos

de l'histoire de Samson, puis de Susanne, ne doit pas donner le change. Saint Jérôme en effet s'en sert non seulement pour désigner un récit fictif, mais aussi un fait historique. Rien d'étonnant donc qu'ailleurs il parle de l'histoire de Suzanne, et que, sous le nom de *fabula*, il relate un événement qui eut lieu durant son enfance.

Le traité d'Herméneutique qui comprend trois parties dénommées : *neomatica, heuristica* et *prophoristica*, est suivi d'un appendice sur l'histoire de l'Exégèse.

Une question importante est celle de l'unité ou de la pluralité du sens littéral. Il s'agit, notons le bien, de sens différents, objectifs et explicites, non subjectifs ou implicites ou partiels. Le problème est revenu à l'ordre du jour ou du moins a gagné en intérêt ces derniers temps avec les ouvrages de Zapletal, Zanecchia, Buonpensiere, Holtum, O. S. B., et surtout du P. Assouad, O. F. M. dont l'ardeur à défendre la *Polysémie* n'a pas d'égale. Le R. P. Höpfl qui tient pour l'unité du sens littéral, se demande quelle est sur ce point la doctrine de Saint Augustin. Le Saint Docteur a-t-il voulu prouver non seulement la possibilité, mais l'existence même du sens littéral multiple ? A supposer qu'il ait eu cette intention, il est à noter qu'il ne propose pas ce sentiment comme une opinion généralement reçue dans les églises, mais comme une pieuse opinion personnelle. En outre, remarque le R. P., Saint Augustin est seul d'entre les Pères à traiter cette question *ex professo*. Enfin sa pensée est loin d'être claire.

Quant à Saint Thomas, Dom Höpfl est d'accord avec le P. Assouad pour le ranger parmi les tenants de la pluralité des sens littéraux. Mais il n'aura certainement pas l'approbation du P. Assouad pour avoir mis au nombre des adversaires Alexandre de Halès, Albert le Grand, Saint Bonaventure.

Nous regrettons vivement de ne pouvoir entrer en lice. Il y aurait beaucoup à dire sur Saint Augustin, comme aussi sur le Docteur Séraphique. Dans son dernier fascicule (qui ne sera pas le dernier) le P. Assouad accumule des textes de Saint Bonaventure, mais l'on peut se demander s'il sont bien tous *ad rem*. Lui-même a en note quelques observations qui nous semblent des réserves [1].

Une dernière remarque avant de quitter Dom Höpfl. Comme c'est la coutume, il divise le sens spirituel en trois espèces ; le sens allégorique, le tropologique et l'anagogique. Il appelle aussi le sens spirituel, réel ou mys-

---

1. La *France Franciscaine* 1925 nº 1 contient une longue et élogieuse recension de l'ouvrage du R. P. Assouad. Comme il y est parlé du troisième fascicule, nous croyons superflu de nous y arrêter à notre tour. Le R. P. Godefroy qui signe ce compte-rendu, paraît complètement gagné à la *Polysémie*. Nous sommes heureux de constater que le P. Assouad trouve des adhérents. Mais nous nous permettrons d'observer que si la *Polysémie* peut avoir des avantages, elle a aussi des inconvénients, surtout quand on lui donne l'extension que réclame le P. Assouad. Le P. Godefroy reconnaît que les textes de Saint Bonaventure allégués dans le dernier fascicule, sont plutôt en faveur de la multiplicité des sens spirituels ; mais il ajoute que cela importe peu. Nous jugeons au contraire que cela importe beaucoup. Il s'agit en effet du sens littéral, et Saint Bonaventure qui parlant *ex professo* des sens de la Bible, déclare que le sens littéral est un, admet volontiers que le sens spirituel puisse être au moins triple.

tique. Par contre, il réserve l'appellation de sens typique au seul sens spirituel allégorique. Pourquoi ne pourrait-on pas également appeler typique au moins le sens spirituel anagogique dont l'objet, de l'avis de l'auteur, n'est pas substantiellement différent de celui du sens spirituel allégorique ?

Dans la liste des concordances hébraïques, il nomme en premier celle de Marcus de Calasio. Il a sans doute voulu dire Marius. Il aurait pu ajouter que cet auteur était franciscain, puisqu'il a soin d'indiquer à quel ordre religieux appartenaient d'autres écrivains qu'il lui arrive de citer.

Mons. L. Gramatica e G. Castoldi. *Manuale della Bibbia*. In-16 de xx-410 p. Milan, Hoepli, 1924.

Ce petit livre si commode est destiné au grand public désireux de lire la Bible avec profit. Outre ce qu'on a coutume de trouver dans les Introductions à la Sainte Écriture, il contient une foule d'autres choses. C'est assez dire qu'en bien des endroits il apparaîtra comme un résumé des plus condensés, sinon même comme un schéma. Les auteurs ont du reste soin d'en avertir le lecteur.

La moitié du volume est consacrée à ces études préliminaires qu'on appelle Introduction générale et Introduction spéciale (p. 1-200). L'autre moitié traite de l'histoire et de la géographie bibliques et puis de l'archéologie. La section qui a pour objet l'histoire et la géographie est la plus développée. Nous n'en sommes pas surpris, vu que Mgr Gramatica, préfet de l'Ambrosienne, a déjà publié deux Atlas bibliques (le grand en italien en 1902 et le petit en latin en 1921).

On notera l'importance spéciale donnée à la distribution des Psaumes et des leçons scripturaires dans le Bréviaire romain et le Missel (romain ou ambrosien), en un mot à l'usage liturgique de la Bible (p. 56-102).

Il va sans dire que les auteurs s'en tiennent délibérément aux opinions traditionnelles. Il y aura, sans doute, ici et là, quelque point à corriger ou à préciser. Mais quelle œuvre est parfaite à son début ?

***

Manuel d'Écriture Sainte par le Chanoine Verdunoy et un groupe de professeurs. *Tome I : Tableau chronologique, Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament. — Ancien Testament : Livres historiques.* In-16 de 800 p.

Tome II : Ancien Testament : Livres didactiques, Livres prophétiques. In-16 de 507 p. Dijon, Publications « Lumière », 1925.

Ces deux volumes réalisent en général l'épigraphe adoptée : *Multa in paucis*. Au reste, un manuel, n'est, comme on nous le dit, qu'un guide, une aide. Il ne remplace pas l'enseignement du professeur et encore moins le contact immédiat avec le texte sacré.

M. Verdunoy s'est hâté de remplir le vide causé par la disparition du manuel de M. Brassac. L'ouvrage s'en ressent. D'autre part, si les professeurs ont tenu à rester fidèles aux opinions traditionnelles, il leur arrive çà et là de se montrer quelque peu retardataires. Le R. P. Condamin le leur a reproché

avec quelque sévérité dans la *Revue Apologétique* (1er février 1925). Ne peut-on pas les excuser d'être « tutioristes de parti-pris » sans les supposer plus théologiens que scripturistes ? Le sort échu à l'œuvre de M. Brassac leur aura sans doute inspiré une crainte salutaire, et peut-être excessive. C'est là un phénomène de réaction assez ordinaire. Le professeur pourra d'ailleurs mettre les choses au point.

En tête du premier volume se trouve une table chronologique empruntée à l'*Histoire Sainte* des Frères des Écoles chrétiennes et qui appelait quelques retouches. L'Introduction générale qui occupe 200 pages (36-236) traite d'abord des Livres Saints dans leur ensemble (p. 36-98) et puis de la vie juive (p. 99-236). C'est dire que l'Introduction générale proprement dite dont on nous donne le résumé en commençant : Canon, inspiration et inerrance, textes et versions, interprétation, ne pouvait être plus courte : 60 pages auprès des 282 pages de Dom Höpfl ! C'est vraiment trop peu ! Les auteurs déclarent dans la Préface ne pas vouloir s'attarder « aux travaux d'approche et d'érudition ». Mais une introduction est nécessaire. Ils auront peut-être voulu laisser le traité de l'Inspiration à la théologie ; ils ne pouvaient en tout cas se contenter de sept pages pour le Canon et de neuf pour l'Herméneutique et l'histoire de l'interprétation. On est heureusement plus abondant et détaillé sur la vie juive, c'est-à-dire sur le milieu géographique, et sur le milieu historique, religieux et social.

A partir de la page 237, commence l'étude des livres historiques. L'ordonnance des chapitres est ici la même que dans le tome second. Chaque chapitre, précédé d'un bon résumé et, s'il y a lieu, des décisions de la Commission biblique, traite de l'origine du livre, puis en donne l'analyse et l'appréciation ; parfois s'ajoute une autre division : le résultat, où l'on montre l'utilité du livre ; son influence sur l'attente messianique et sur la piété ; à la fin du chapitre, on indique une série d'études à faire sur le livre saint, l'usage liturgique et quelques interprétations à corriger ; en dernier lieu vient la bibliographie (pas trop riche) avec, très souvent, des références à l'Album biblique publié par M. Verdunoy chez Letouzey.

Pour le Pentateuque, un chapitre préliminaire est employé à la discussion de l'authenticité mosaïque, que suivent quelques pages seulement sur l'historicité. Après avoir résumé les diverses théories touchant la composition du Pentateuque et répondu en particulier à la nouvelle hypothèse documentaire, on nous indique l'état actuel de la question chez les catholiques. A côté de l'opinion traditionnelle, il y eut, surtout depuis le Congrès de Fribourg de 1897, les idées progressistes qui se sont développées jusqu'en 1906, date du décret de la Commission Biblique. Mangenot qui écrivit depuis, admit les modifications ou additions, postérieures à Moïse, proposées par les PP. Prat et Brucker. La tendance libérale représentée alors, au-delà du Rhin, par Hoberg, Enkel, Kemper (1908) et Nikel (1921), avait été reprise en France par Touzard (1919) dans le *Dictionnaire Apologétique* (art. *Moïse et Josué)* et dans la *Revue du Clergé français* (art. *Moïse et le Pentateuque)*. L'abbé Touzard se demandait s'il était possible d'admettre que, le fond des parties législatives et narratives remontant à Moïse, les particularités de chaque document supposé par les critiques s'expliquaient par un travail postérieur de révision et d'adaptation ; or cette vue a été rejetée en 1920 par le Saint Office comme inconciliable avec le décret de 1906.

Quant à l'œuvre de Nikel, publiée après la dite réponse, *(Die Pentateuchfrage, Biblische Zeitfragen,* 1921), on n'en a rien dit[1].

Chez les protestants, un revirement est en train de s'opérer. Ils perdent de jour en jour de leur docilité révérentielle à l'égard de la théorie Graf-Wellhausen et ils tendent « à faire remonter jusqu'à Moïse des fragments nombreux et importants des parties soit narratives, soit législatives du Pentateuque » (p. 293).

Pour le récit de la Création (Gen. 1, 1, 2, 3) le Manuel renonce au concordisme défendu jadis avec tant d'ardeur en France ; d'un autre côté, il n'est point favorable à l'allégorisme, au poétisme et à la théorie d'une vision accordée à Adam en six tableaux successifs. « Il semble, nous dit-on, qu'il soit préférable d'y voir un récit sans prétention scientifique, décrivant l'œuvre de la Création dans un langage conforme aux apparences et aux habitudes populaires ». Fort bien ; mais doit-on pour cela dénier à l'auteur de la Genèse l'intention de nous représenter dans l'œuvre créatrice le modèle de la semaine humaine avec le repos du septième jour ?

Avec raison, l'on explique le Protévangile de la lutte qui persiste entre le démon et la race humaine : le féminin *ipsa* de la Vulgate a été mis à tort pour *ipsum* se rapportant à *semen*. La postérité d'Adam « comprend d'abord tous les enfants de Dieu qui luttent contre le démon, mais particulièrement l'élite de l'humanité représentée d'une façon éminente par Jésus-Christ et sa Mère » (p. 325). Un peu plus loin, cependant, à propos des prophéties messianiques de la Genèse (p. 372), nous lisons qu'à la suite des Pères il faut « entendre la descendance de la Femme au sens individuel ; [qu']il s'agit du *r j ton* unique par excellence, le Messie... » et que « le passage est messianique au sens littéral ». On allègue à l'appui la bulle *Ineffabilis Deus* (1854) ! En ce qui concerne le déluge, on se déclare pour l universalité anthropologique, système qui répondrait « à toutes les exigences de la doctrine catholique et des sciences » (p. 328). Espérons que les savants se le tiendront pour dit.

La prophétie du Deutéronome 18, 15-19 annonce assurément le Messie, mais non exclusivement. Avec Albert le Grand, Nicolas de Lyre, Cornely, Knabenbauer,... les auteurs du Manuel consentent à voir dans cet oracle « la série des prophètes qui ont été les porte-parole de Iahvé, série achevée et close par le Messie, qui en a été la conclusion parfaite » (p. 497).

On ne souffle mot des difficultés chronologiques que présente le livre des Juges. Après le livre de Ruth dont on admet et défend l'historicité et ceux de Samuel et des Rois, on aborde Esdras-Néhémie. Beaucoup seront surpris de voir nos auteurs accepter l'antériorité de Néhémie sur Esdras : Néhémie vint à Jérusalem avec l'autorisation d'Artaxercès I et la grande mission d'Esdras est placée en la septième année d'Artaxercès II (398). C'est l'opi-

---

1. Récemment a été publié, par les soins de M. Heinisch, un Précis d'Introduction du même auteur *(Grundriss der Einleitung in das Alte Testament mit einem Vorwort von D. P. Heinisch.* In-8° de XIV-407 p. Münster in W., Aschendorff 1924). Cet ouvrage de M. Nikel (mort en juin 1924) comprend, outre l'Introduction spéciale à chacun des livres de l'A. T., une introduction générale où sont traitées l'histoire du canon, l'histoire du texte et celle des versions. Les pages consacrées au Pentateuque sont simplement transcrites du livre que nous venons de citer, *Die Pentateuchfrage.*

nion défendue par Van Hoonacker et reprise par Meignan, Pelt, Touzard, Lagrange et bon nombre de critiques modernes. Le P. Fernandez, S. J. et M. Ruffini estimeront sans nul doute que c'est de l'audace de la part d'un Manuel !

Comme le livre de Ruth, celui de Tobie est historique. Mais notons bien les sages paroles qui suivent. « Nous ne nous attachons pas désespérément à l'historicité du livre de Tobie ; néanmoins qui s'étonnerait que nous attendions de nos adversaires des preuves véritables devant lesquelles tous les catholiques s'inclinent sans arrière-pensée ni regret » (p. 736).

Les difficultés certes ne manquent dans le livre de Judith. Il est étrange que le nom de Nabuchodonosor y soit associé à celui de l'Assyrie et à celui d'Arphaxad. Plusieurs Pères déjà soupçonnaient que ce nom était fictif et représentatif, mais représentatif de quel roi ? Ce Nabuchodonosor a plusieurs ressemblances avec Artaxercès III Ochus (359-338) qui avait précisément pour généraux Holopherne et Bagoas. D'autres critiques songent plutôt au roi Assurbanipal (668-625) et tombent ainsi d'accord avec nombre de commentateurs catholiques qui plaçaient ou placent sous Manassé les événements relatés dans le livre de Judith.

Est-ce à dire que ce livre soit historique en ses moindres détails ? L'auteur en employant un nom fictif nous inviterait à en douter et les Pères supposent « qu'il n'a pas voulu faire sur ce point de l'histoire rigoureuse ». Il est donc juste, conclut-on, d'admettre l'historicité au moins substantielle du récit. (p. 717 sq).

Au sujet d'Esther, nous lisons ces lignes qui auraient eu leur place dans le traité de l'Inspiration : « L'inspiration d'un livre garantit l'absence complète d'erreur, mais n'empêche pas que l'auteur demeure tributaire des habitudes de son temps et apporte moins de scrupules que ne le ferait un historien moderne dans la façon de raconter les faits ou de rapporter un discours. Ces libertés qui ne s'attaquent pas à la substance de l'histoire, n'entachent pas plus le récit biblique d'erreur qu'elles ne le font pour un document profane » (p. 763) [1].

Nous laisserons les livres des Machabées pour donner un coup d'œil au deuxième volume qui traite des livres didactiques et prophétiques. Voici en tout premier lieu le livre de Job pour lequel revient la question d'historicité. On convient d'abord volontiers que plusieurs passages de ce livre ne sauraient être pris au sens strictement historique. Mais Job a existé, car son existence, nous dit-on, est attestée par Ézéchiel, Tobie et Saint Jacques,

1. J. HOSHANDER : *The Book of Esther in the Light of History* (grand in-8° de IX-318 p. Philadelphie (U. S. A.). The Dropsie College, 1923 —, soutient le caractère historique du livre, mais se refuse à identifier Assuérus avec Xercès, comme le fait M. Verdunoy après tant d'autres (p. 756 sq.). Selon lui, Assuérus serait Artaxercès II Mnémon, comme l'ont admis d'anciens exégètes à la suite d'Eusèbe et de Saint Jérôme (cf. versions grecques). Assuérus (= Xercès) aurait été substitué au nom primitif d'Artaxercès pour des raisons politiques. De plus, la persécution des Juifs n'était pas le fruit de la haine personnelle d'Aman pour Mardochée, mais bien une persécution religieuse : les Juifs auraient été sommés, sous peine de mort, d'adorer la déesse Anahita dont Artaxercès II inaugurait le culte, à l'instigation d'Aman. On en voulait non à la race, mais à la religion juive.

puis le saint homme a été donné en exemple aux chrétiens par les Pères de l'Église (p. 15). C'est un peu vague, on le voit ; de même en est-il du rôle joué par les différents personnages (p. 10 et 17).

Dans l'étude consacrée au Psautier, on nous donne le vrai sens de plusieurs textes des Psaumes d'ordinaire assez mal compris. Ainsi les paroles du P. 103 : *Emitte spiritum tuum et creabuntur*, ne visent pas l'Esprit-Saint, comme on pourrait le croire d'après l'usage liturgique. Il s'agit là du souffle des animaux : Si Dieu le leur retire, ils expirent ; si Dieu le leur donne, les voilà créés et la face de la terre est renouvelée. (p. 45). Les pages 72-74 corrigent également d'autres interprétations fautives, celle par exemple qu'on a coutume de donner au Ps. 76 : *Dixi, nunc coepi ; haec mutatio dexterae Excelsi*. La vraie traduction serait celle-ci : Ce qui fait ma souffrance, c'est que la droite du Très Haut n'est pas la même pour moi.

C'est surtout au sujet de l'Ecclésiaste et du livre de la Sagesse que le P. Condamin incrimine les auteurs du Manuel. Ceux-ci ne veulent pas abandonner l'origine salomonienne de ces livres. Au fait, le livre de la Sagesse, disent-ils, « peut-être appelé salomonien en ce sens que l'auteur, un Alexandrin, s'est servi d'écrits venant de Salomon ». De même, dans l'Ecclésiaste, « outre les allusions, on retrouve une grande parenté de mots, de phrases et d'idées avec les Proverbes et le Cantique » (p. 94 cf. p. 111). Plus d'un, même parmi les exégètes les plus conservateurs, ne pourra s'empêcher de sourire.

On nous dit (p. 105) que le vrai sens du Cantique est un sens allégorique et que l'objet propre et principal du poème est précisément l'union de Jésus Christ et de son Église. Pour nous, nous continuons de croire que comme dans le Psaume 44 allégué par nos auteurs, l'objet du Cantique n'est autre que l'union de Iahvé avec son peuple.

La partie qui traite des livres prophétiques est précédée d'une étude préliminaire sur les prophètes et les prophéties. (p. 141-161). Les chapitres 40-66 d'Isaïe sont bien authentiques et non l'œuvre d'un deutéro — ou trito-Isaïe. Avouons que tout cela est vite dit et guère démontré. La vision des ossements en Ézéchiel (ch. 37) décrit la résurrection nationale. Mais le prophète « n'avait-il pas la croyance à la résurrection des corps pour employer une telle figure ? » On nous donne cette prudente réponse : « Rien ne le démontre » (p. 308).

L'auteur du livre de Daniel est bien le prophète de ce nom, même pour les récits de Suzanne et des prêtres de Bel. (p. 327-333). Tout le livre en outre est historique. Il est également prophétique. Aussi nous explique-t-on longuement en particulier le chapitre 9, la prophétie dites des LXX semaines. Cette prophétie est messianique. Mais quel est le décret, « *ab exitu sermonis* » (9, 25), qui est le point de départ de ces soixante-dix semaines ? Les interprètes, hélas ! sont loin de s'entendre. Nos auteurs excluent d'abord le décret porté par Cyrus, puis celui de Darius. D'où il ne leur reste que le choix entre le décret rendu la septième année d'Artaxercès I (465-424) et le décret porté la 20e année du même règne (Esdr. 8 ; Néh. 2, 7-9). Ils préfèrent le premier. Esdras, nous disent-ils, revint la septième année d'Artaxercès I, en 457 ; si à cette date on ajoute les 69 semaines d'années ou 483 ans, on arrive à l'année 782 de Rome, ou 29 de notre ère, en laquelle beaucoup placent le baptême du Sauveur. En conséquence Jésus serait

mort, au milieu de la soixante-dixième semaine, c'est-à-dire l'an 33. Tout semble s'agencer à merveille ! Mais il est bon nombre de commentateurs qui font mourir le Christ un peu plus tôt, et puis, et surtout, l'auteur qui a écrit ces pages a oublié que dans le premier volume on s'est prononcé catégoriquement pour l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras et qu'on a daté la mission de ce dernier de la septième année d'Artaxercès II (398) et non d'Artaxercès I (457). Tant il est vrai qu'il est difficile de penser à tout ! De plus, la page 361 a plusieurs coquilles qui pourront embarrasser les jeunes étudiants : on a mis 497 pour 457, 26 pour 29 (deux fois), puis Thédotion pour Théodotion.

La question d'historicité revient encore à propos de Jonas. Divers écrivains catholiques inclinent à ne voir en ce livre qu'une parabole analogue à celles qu'aimait à prononcer le Sauveur. Nos auteurs déclarent que cette opinion n'est pas justifiée. Libre à eux ; mais est-il équitable d'insinuer qu'au fond la vraie raison qui poussa à nier l'historicité, « c'est la crainte du miracle ». Eh ! bien, non ; des commentateurs comme Durand, Van Hoonacker et Lesêtre, ne sont pas mus par un tel sentiment.

Tel qu'il est, le nouveau manuel ne manquera pas d'être utile aux étudiants ecclésiastiques : il les dispensera en général de l'ennuyeuse et malfaisante dictée et les aidera à mieux comprendre et s'assimiler les Livres Saints. Nous avons l'espoir qu'il trouvera bon accueil et qu'ainsi nous aurons sans trop tarder une nouvelle édition corrigée et améliorée.

***

P. Joüon, S. J. *Ruth, Commentaire philologique et exégétique*. In-8° de 99 p. Rome, Institut biblique pontifical, 1924.

L'éminent professeur de l'Institut biblique, dans sa grammaire de l'hébreu biblique dont nous avons déjà parlé, avait relevé presque toutes les particularités intéressantes du texte hébreu de Ruth. Dans le présent ouvrage, il a voulu nous donner surtout « un commentaire philologique abondant et détaillé », qui fût une contribution à la connaissance de l'hébreu et à la critique du texte massorétique. Il est opportun, pense-t-il, de réagir contre la tendance, toujours croissante depuis l'avènement de la « haute critique », à dédaigner « l'humble philologie » qui est cependant à la base de tout commentaire scientifique.

Il ne néglise pourtant pas l'exégèse et consacre un tiers du volume à l'Introduction. Le but principal du livre, d'après le R. P., est de conserver à l'histoire un épisode édifiant relatif aux ancêtres du roi David. Il faut lui reconnaître cet intérêt national qui seul donne une explication suffisante de la composition et de la canonicité du récit.

L'histoire du mariage de Ruth et de Booz n'en a pas moins sa valeur d'édification morale et religieuse. Les trois personnages principaux nous prêchent en particulier la piété envers les membres de la famille. Les belles-mères et les brus trouveront leurs modèles dans Nohémi, « la plus aimante des belles-mères », et dans Ruth, la plus dévouée des belles-filles. Tous y verront comment le Seigneur sait récompenser la vertu.

Ce récit, tout simple et gracieux qu'il est, n'a pas échappé aux fantaisies

des critiques. D'aucuns y ont vu un écrit tendancieux composé pour protester contre le rigorisme d'Esdras et de Néhémie qui prohibèrent sévèrement les mariages avec les femmes étrangères. Cette hypothèse est sans doute ingénieuse, mais elle n'a aucun fondement dans le texte ; la qualification d'étrangère ou de moabite n'est pas un argument suffisant. En outre, plusieurs raisons sérieuses militent contre elle. Il n'est pas prouvé que le livre de Ruth est postexilien ou de l'époque d'Esdras-Néhémie. « Si la tendance en question existait, elle devrait apparaître quelque part, notamment dans la scène, où Booz interpelle le *gōēl* : celui-ci devrait indiquer qu'il ne veut pas épouser Ruth parce qu'elle est étrangère » (p. 6). Cet argument était déjà mis en avant par L. Gauthier. Puis le caractère tendancieux du livre n'eût-il pas été un obstacle à son admission dans le Canon palestinien ?

La chaste idylle de Ruth n'a pas non plus échappé à l'interprétation astrale des panbabyloniens. Winkler y a découvert un bas-fond mythologique : Ruth serait Istar-Tamar, et Booz, Tammuz-Marduk. H. Gunkel y voit une pure nouvelle qu'il rapproche du mythe d'Isis ; seulement ce qui dans le conte était opéré par la magie, se produit ici par l'institution du mariage léviratique. Laissons ces explications d'esprits nuageux et descendons sur la terre. Le R. P. Joüon estime que les personnages principaux et même secondaires sont historiques. De ce fait il conclut à l'historicité du livre, car « on comprendrait mal qu'on ait inventé l'histoire d'un mariage avec une Moabite : cela n'était pas fait pour relever les origines de David aux yeux d'Israël » (p. 7 sq.). Cette raison ne sera décisive que pour ceux qui sont d'accord avec le R. P. pour définir le but du livre. L'argumentation nous semble donc tourner au cercle vicieux. En tout cas, elle n'est pas des plus vigoureuses. Il valait tout autant nous dire : attendons pour nier l'historicité de Ruth que les adversaires aient apporté des arguments solides.

A quelle époque placer la composition de ce livre ? Le R. P. croit trouver « un argument de quelque probabilité en faveur » de l'époque postexilienne. Le fait, dit-il, que l'écrivain sacré s'est cru obligé d'expliquer la coutume du déchaussement dans les contrats, se comprend beaucoup mieux s'il écrit après l'exil... « On ne voit pas bien comment cette coutume aurait cessé durant la période des rois » (p. 13). Ajoutez à cela les indices linguistiques qui constitueraient également un argument probable.

L'hypothèse du R. P. n'a pas eu l'heur de plaire à ses confrères et collègues. Une note nous avertit que la Direction de l'Institut Biblique tient pour beaucoup plus probable l'opinion qui date le livre de Ruth d'avant l'exil. On invoque la pureté de la langue « si peu éloignée de l'hébreu classique de la meilleure époque », certains archaïsmes, le ton serein du récit et l'air de joie difficilement conciliables avec les circonstances pénibles d'après l'exil. Quant aux aramaïsmes, il s'en trouve en des écrits certainement antéexiliens. Enfin le rappel d'un antique usage (4, 7) a son correspondant dans I Samuel 9, 9. Nous sommes d'accord avec la Direction pour dire que les raisons alléguées par le R. P. ne prouvent pas la date tardive du livre de Ruth.

L'époque de sa composition n'étant pas certaine, il est inutile de chercher qui a pu être l'auteur du livre. Cornely, s'appuyant sur « la plupart des anciens interprètes », jugeait plus probable l'opinion qui l'attribue à Samuel.

Il n'a pas été suivi. Le P. Joüon déclare cette opinion, sinon impossible, du moins invraisemblable ; c'était déjà l'avis de Kaulen.

Dans le reste de l'Introduction, il est traité de la place du livre dans le Canon, du texte massorétique et des versions. Dans l'ensemble, la version des Septante est bonne ; « le texte hébreu qu'elle suppose, est un peu inférieur à notre T. M. », lequel à son tour nous est parvenu dans un état médiocre.

Le mariage de Booz et de Ruth ne peut être appelé léviratique que par extension. (p. 8-10). Il diffère notablement de ce que nous apprennent Gen. 38 et Deut. 25. En ces deux endroits, il s'agit des frères, et non des proches parents, du défunt. Booz et l'autre *goël* ne sont nullement beaux-frères de Ruth ni de Nohémi. D'autre part, l'obligation semble bien moins grave que dans le Deut... Le *goël* qui refuse d'épouser Ruth, n'encourt aucun châtiment. L'acte symbolique qu'il accomplit, est tout différent du traitement ignominieux imposé par le Deutéronome : c'est lui-même qui enlève ses sandales et les remet à Booz pour signifier qu'il renonce à son droit et le lui transmet. Enfin, Nohémi est ici substituée par sa bru.

Il nous semble que le R. P. aurait dû tenir compte de ces différences en traitant la question de l'historicité du livre.

H. PÉRENNÉS. *Les Psaumes dans la liturgie romaine*. In-8° de 112 p. Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, 1923.

Nous avons signalé l'an passé le livre de M. Pérennés intitulé *Les Psaumes traduits et commentés*. Il reçoit son complément dans le présent opuscule où l'auteur recherche pour chaque psaume ses rapports avec la Liturgie. De cette façon, son œuvre s'apparente à celle de Thalhofer.

La typographie reproduit en petites capitales les passages où le Psautier romain usité dans le Missel diffère du Psautier de la Vulgate, dit gallican ; elle marque en caractères gras certains vocables qui ont dû amener l'Église à choisir tel psaume de préférence à d'autres. « Parfois, pour exprimer sa pensée l'Église n'a eu qu'à prendre à son compte, sans les dépasser, le sens obvie et l'intention réelle du texte sacré. Ainsi a-t-elle procédé à l'égard des psaumes messianiques et des psaumes de la pénitence. Mais, même dans ce cas, la clarté supérieure de son regard et la suavité plus filiale de son esprit donnent aux paroles antiques, sur ses lèvres, un accent tout nouveau. Le plus souvent l'intention de l'Église dépasse l'intention du psalmiste. Tout est spiritualisé par le symbolisme, même les passages les plus matériels dans la lettre. Ainsi les imprécations lancées par David contre les ennemis de son règne, ou par l'exilé de Babylone contre la race de l'oppresseur iront frapper désormais les ennemis spirituels de l'âme et de l'Église... Parfois un simple mot [et, dirons-nous, c'est assez souvent regrettable], une coïncidence de détail fera passer le psaume entier ou tout au moins un extrait, dans tel ou tel Office » (p. 107).

Un souffle de vraie piété et de tendre dévotion vient fréquemment animer cet opuscule qui semblait, vu son objet, devoir rester aride, et le rend ainsi plus apte à réaliser le but d'édification pour lequel il a été écrit.

***



Joseph Ricciotti. *Il libro di Geremia. Versione critica del testo ebraico con Introduzione e Commento.* In-8° de VIII-336 p. Turin, Bocca, 1923.

Encouragé par le succès inattendu qu'avait obtenu son livre *Dalla Bibbia* où il avait proposé à l'admiration des Italiens un choix des plus beaux passages de la Bible, l'auteur s'est décidé à publier sans plus tarder cet ouvrage sur le prophète Jérémie qu'il avait achevé depuis assez longtemps.

C'est avant tout une traduction faite sur un texte correct et destinée non aux spécialistes, mais à tous ceux qui veulent prendre réellement contact avec le grand prophète. Elle est accompagnée d'un sobre commentaire et de discussions critiques qui trouvent surtout place dans l'Introduction. (p. 1-69).

Jérémie avait pour père Helcias et vivait à Anathoth, à plus d'une heure au nord-est de Jérusalem. D'aucuns ont voulu identifier le père du prophète avec le prêtre Helcias qui retrouva dans le temple le Livre de la Loi (2 Reg. **22**, 8), mais cette opinion ne peut se soutenir. Le père de Jérémie en effet devait descendre du grand-prêtre Abiathar que Salomon avait banni à Anathoth (1 Reg. **2**, 26), tandis que l'autre Helcias appartenait à la famille de Sadoc.

Jérémie pouvait se montrer fier de ses origines et s'irriter de l'idolâtrie et des scandales qui s'étalaient sous les règnes de Manassé et d'Amon. Mais il n'était pas, comme se le figure le dilettante Renan, un fanatique, un exalté, un énergumène. Rien de plus doux, de plus sensible, de plus délicat que notre prophète qui devra lutter contre une certaine timidité. Il faudra que Dieu le prépare et le fortifie pour le rendre capable de remplir la difficile et pénible mission qu'il lui destine. Aidé, transformé par la grâce, Jérémie se lancera dans les luttes religieuses et politiques pour défendre Iahvé et son peuple.

Avant l'inauguration du ministère de Jérémie qui eut lieu la 13e année de Josias (626), de graves événements avaient agité le monde oriental. Les Scythes avaient envahi en grande partie l'Asie antérieure, d'où ils devaient être bientôt repoussés. Ils se dirigeront alors vers la Syrie, la Phénicie, la Palestine et l'Égypte. Jérémie, au premier chapitre de son livre (℣. 4-6), décrit minutieusement un peuple étranger et féroce qui fond du nord sur la Palestine et ravage toute la région. (cf. **4**, 5-13). Seraient-ce les Scythes qui auraient déjà envahi la Terre-Sainte marchant sur l'Égypte ? Pour le P. Ricciotti, ce seraient les Chaldéens : nous aurions dans ces premiers chapitres non pas la description d'une invasion déjà survenue, mais la prédiction de l'imminence d'un semblable fléau. Les tenants de l'autre opinion doivent forcer le texte de ces poésies, car les Scythes ne commirent pas de grands ravages en Palestine, ou bien, comme Cornill, attribuer une erreur au prophète (cf. p. 22 et p. 93). Notre auteur est ici en bonne compagnie, puisque Keil, von Orelli, Knabenbauer et Condamin, à la suite d'ailleurs des interprètes anciens, admettent qu'il s'agit des Chaldéens. Ceux-ci, alliés aux Mèdes, ne tarderont pas à battre l'empire assyrien. La ruine de Ninive est encore datée de l'an 606 (p. 8). Une récente découverte, dont nous parlerons dans la suite, force à placer cet événement en 612.

Auparavant, c'est-à-dire la cinquième année du ministère de Jérémie (621), il advint dans le domaine religieux un fait d'une très haute impor-

tance qui est relaté dans 2 Reg. 22, 8 : le grand-prêtre Helcias découvrit dans le temple de Jérusalem le Livre de la Loi. Le R. P. nous déclare en passant que ce livre de la Loi contenait au moins la majeure partie du Deutéronome. Si le Livre apparut comme une chose nouvelle, c'est qu'il sortait d'un triste oubli de 70 ans. En tout cas, cette « découverte » eut pour résultat ce qu'on est convenu d'appeler la Réforme de Josias (cf. 2 Reg. 23).

Ce qui intéresse davantage l'auteur, c'est l'attitude de Jérémie en face de cette réforme qui abolit l'idolâtrie et les pratiques scandaleuses qui s'y mêlaient, et se scella par un pacte ou alliance avec Iahvé. Les avis sont partagés : les uns le disent favorable ; d'autres, contraire ; d'autres enfin lui attribuent une réserve prudente. Selon Wellhausen (1919), le prophète au début aurait favorisé le mouvement provoqué par le Deutéronome, mais dans la suite, en constatant son caractère superficiel, il serait passé à l'opposition. D'après le P. Ricciotti, le prophète n'a pu que se montrer favorable à la réforme entreprise par le pieux roi. Si l'on compare celle-ci avec l'œuvre de Jérémie telle qu'elle nous apparaît dans son livre, on sera convaincu qu'il n'eut d'autre but que celui de Josias et ne voulut inculquer d'autres idées que celles du Deutéronome. Quant au passage (8, 8) que les adversaires objectent, il n'est pas démontré que la Loi dont il y est fait mention soit précisément le Livre récemment découvert ni que les scribes soient ceux qui l'avaient retrouvé. Si l'on veut se faire une idée exacte des sentiments de Jérémie par rapport au Livre de la Loi, il faut consulter d'autres passages, non moins authentiques et plus clairs, en particulier le chapitre onzième. (p. 23-26).

Après Josias qui succomba dans sa résistance au pharaon Néchao (608), Jérémie se trouva seul et sans appui ; ou plutôt il ne rencontra qu'opposition et hostilité. Joakim, sans avoir la malignité de Manassé, toléra les abus ; c'en fut assez pour que les temps de Manassé revinssent. Le parti antiréformiste et égyptien releva la tête et s'enhardit jusqu'à persécuter le prophète. On l'arrête, le menace de mort, puis on le relâche ; quelques fanatiques attentent à sa vie ; il est de nouveau arrêté et frappé par l'inspecteur du temple..

Mais voici que les Égyptiens sont à leur tour vaincus à Carchémis. C'est alors que le prophète annonce la venue des Chaldéens qui châtieront le peuple infidèle à son Dieu ; il conseille pourtant de se soumettre en toute sincérité aux Chaldéens qui en retour useront de clémence. Mais on ne l'écouta pas : il n'en fut que plus mal vu. Le livre d'oracles qu'il avait dicté à Baruch, déplut aux courtisans et au roi qui le jeta au feu. Jérémie dicta de nouveau ses prophéties et en ajouta d'autres, probablement l'oracle sur la fin misérable du roi présomptueux.

Cet incident nous ramène à la question de la composition du livre de Jérémie. Il faudrait plutôt dire le recueil de ses écrits ou de ses prophéties, recueil où l'on ne doit chercher ni l'ordre chronologique ni l'ordre logique. Le livre brûlé avait été rédigé sur l'ordre de Dieu l'an 4 de Joakim (604) ; il contenait donc les discours ou oracles prononcés depuis 626. Après l'acte odieux du roi, Jérémie, nous l'avons dit, dicta de nouveau à Baruch ces mêmes oracles ; ce recueil s'accrut, par la suite, des prophéties qu'il prononça sous le règne de Sédécias, puis après la chute de Jérusalem.

Il y a lieu de nous demander en quel état, de quelle manière ce premier

recueil est passé dans le livre que nous possédons. Fut-il simplement transcrit en bloc ou bien fut-il admis par morceaux détachés ? Le P. Ricciotti penche pour cette seconde hypothèse : les diverses parties reçurent une nouvelle disposition. Le recueil présenté au roi ne pouvait manquer d'un certain ordre soit chronologique soit logique, tandis que notre livre en est privé ; bien plus, il y a des doublets dont l'un ou l'autre n'est pas à sa place ; d'autres passages semblent également égarés dans leur contexte actuel. Tandis que dans la première partie prédomine la forme poétique, la seconde est plutôt en prose ; enfin, depuis le chapitre 37, on peut découvrir un certain ordre chronologique. Notre auteur pense que l'explication de ces anomalies se trouve dans l'hypothèse de plusieurs rédacteurs. Voulant réunir à un noyau primitif d'autres écrits authentiques du prophète, ils les auront rattachés en s'inspirant de divers critères : chronologiques (dans la seconde partie de notre livre) ou d'affinité quant à la forme ou au but (cf. la première partie). Cette œuvre commencée par Baruch aurait procédé lentement et n'aurait pas été achevée quand fut entreprise la version des Septante.

Mais ici le problème se complique. En nul autre écrit, les Septante ne diffèrent autant de l'hébreu. Le texte grec est beaucoup plus court et offre une tout autre disposition. L'auteur ne tente pas de résoudre ce difficile problème. Il accepte l'hypothèse de Thackeray adoptée déjà par le P. Condamin dans son savant commentaire et par le P. Vaccari dans la recension du dit commentaire [1]. Ils admettent deux traducteurs grecs, l'un pour les chapitres 1-28, l'autre pour les chapitres 29-51 (du grec) ; ces 2 parties auraient encore circulé comme recueils distincts quand on entreprit la traduction grecque. Dans la suite, elles furent simplement juxtaposées dans les Septante dont le texte n'offrait aucune difficulté. Pour l'hébreu, au contraire, cela ne pouvait se faire en raison de la note : *Hucusque verba Jeremiae*, qui suit l'oracle contre Babel ; voilà pourquoi les oracles contre les Nations furent transportés à la fin ; on leur donna en outre une autre disposition géographiquement meilleure, peut-être d'après 25, 19-26.

L'auteur n'est pas tendre pour ceux qui prétendent émender le livre de Jérémie au nom de la poésie ou de certaines convenances. On fait grand cas de la métrique. Mais, objecte le P. Ricciotti, en dehors du parallélisme, quelles règles certaines avons-nous ? Les spécialistes ne s'entendent pas. De quel droit par conséquent exclure tel mot ou tel membre de phrase sous prétexte qu'ils ne cadrent pas avec la théorie ? Le R. P. Condamin, reconnaissant la liberté du mètre hébraïque, s'attache surtout à la strophe alternant avec l'antistrophe. C'est tout un système ingénieux, mais auquel nous ne croyons pas qu'ont dû se plier les prophètes, même le doux et patient Jérémie. Du reste, et le P. Ricciotti en fait la remarque, le P. Condamin se voit souvent contraint ou d'ajouter ou d'éliminer et cela sans autre motif que les exigences de sa théorie.

Notre auteur se rapproche du P. Condamin pour ce qui concerne le chapitre 52. Ce chapitre ne serait pas authentique. Il contient en effet le récit d'événements auxquels le livre ne fait aucune allusion, puis d'autres qui

1. Au sujet de l'ouvrage du P. Condamin, cf. notre Bulletin dans *France Franciscaine* 1924. Pour le P. Vaccari, voir *Biblica*, 1920, p. 93.

n'ont dû avoir lieu qu'après la mort du prophète. (cf. **52**, 31-33 et peut-être aussi **62**, 30). Avec le P Condamin encore, il admet la restitution de **46**, 3-12, la transposition de **3**, 19-21, la distinction et la délimitation de quatre poèmes dans **50**, 2-**51**, 58.

Une des principales prophéties de Jérémie est celle de la durée de la captivité. Celle-ci durera 70 ans, est-il dit au chap. **25**, 11. Il est très probable que les 70 ans commencent en l'année où cet oracle fut donné, c'est-à-dire en l'an 4 de Joakim (605), l'année même de la bataille de Carchémis (v. **46**, 2). Or, en 536, les Hébreux étaient déjà délivrés de la servitude du roi de Babylone, car Cyrus le Grand venait de battre les Babyloniens (en 538). Le nombre 70 est donc à prendre, dit le P. Ricciotti, comme un chiffre rond et il n'y a aucune raison sérieuse pour mettre en doute l'authenticité de cette prédiction.

L'auteur déclare en sa préface qu'il a voulu attirer l'attention des Italiens sur les beautés littéraires de la Bible et leur offrir en même temps un livre d'hagiographie et d'ascèse. Nous sommes heureux de constater qu'il a tout fait pour réussir.

IDEM. *Le Lamentazioni di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento.* In-8° de VIII-98 p. Turin, Marietti, 1924.

Cet ouvrage qui vient compléter l'œuvre du P. Ricciotti sur Jérémie, est conçu dans le même plan et le même esprit que le volume précédent. On y exprime à nouveau le vif désir de voir enfin docilement écoutée en Italie la voix du pape Léon XIII exhortant instamment à l'étude de la Sainte Écriture.

L'Introduction occupe plus de la moitié du volume. Elle eût pu être beaucoup plus brève sans rien perdre d'essentiel, car vingt pages y sont consacrées aux rites funèbres de l'antique Orient, alors que, selon l'auteur, les Lamentations de Jérémie n'ont aucunement pour but de pleurer un mort ! Le reste de l'Introduction traite des Lamentations dans la Bible, du texte et du rythme, puis donne la bibliographie.

L'auteur pense que le titre hébreu primitif devait être *Quînôth*, pluriel de *Quînâh*, qui indiquerait le genre littéraire, c'est-à-dire élégiaque, auquel appartiennent nos cinq poèmes. C'est l'appellation que leur donnent le Talmud (*Baba bathra*, fol. 15, a), les interprètes du Moyen-Age et Saint Jérôme dans le *Prologus Galeatus.*

La place des Lamentations dans notre texte hébreu ne semble pas primitive. Les versions ont raison de ne pas les séparer du livre de Jérémie ; Flavius Josèphe paraît bien avoir connu cette disposition. L'ordre postérieur, celui de la Bible hébraïque, trouverait sa justification dans les usages liturgiques.

Les quatre premières Lamentations sont des poèmes acrostiches ; la dernière ne l'est pas, mais compte 22 stiques. Autre différence : tandis que dans les trois premiers poèmes les stiques sont groupés trois à trois, et dans le quatrième, deux à deux, chaque stique est isolé dans le cinquième.

La simple lecture de ces Lamentations nous persuade que leur argument ou objet est tout différent du vrai chant funèbre tel que l'auteur nous l'a montré en usage soit en Égypte soit en Palestine. Elles ressemblent plutôt

aux Psaumes pénitentiaux babyloniens (p. 27 sq.). Jérémie y pleure la ruine de Jérusalem, gloire du peuple de Dieu. C'est cette terrible catastrophe, début de tant de calamités pour Israël, qui est l'objet des cinq poèmes, sans qu'il soit possible, nous dit-on, de rapporter chacun d'entre eux à telle ou telle circonstance de la longue tragédie finale.

Nos Lamentations ne concernent aucunement la mort du roi Josias que ne suivit d'ailleurs ni la violation du temple ni la dévastation de la cité sainte. Il ne peut donc en être question dans 2 Paralip, **35**, 25. Saint Thomas, Saint Bonaventure, Nicolas de Lyre font erreur lorsqu'ils voient dans nos Lamentations celles que Jérémie aurait composées pour la mort de Josias ; ils suivaient en cela la glose interlinéaire et Saint Jérôme dans son commentaire sur Zacharie **12**, 1 et dans le *Contra Pélag*. **2**, 22-23. En ces passages, le Saint Docteur suit la tradition rabbinique fixée dans le Targum. Ailleurs il interprète les Lamentations de la ruine de Jérusalem (in Is. **63**, 3).

La tradition est unanime à regarder ces poèmes comme l'œuvre de Jérémie. Le premier qui alla à l'encontre, est von der Hardt qui en 1712 les attribua à Daniel, à ses trois compagnons et au roi Joakim ! Cinq auteurs différents ! Au siècle suivant, l'opinion traditionnelle fut vivement attaquée par de nombreux auteurs, entre autres Ewald, Reuss, Wellhausen, Budde. Mais si les arguments de critique interne ont ébranlé « des hébraïsants comme A. B. Davidson et Driver, des exégètes conservateurs comme Nägelbasch ou modérés comme A. Peake et Lucien Gauthier », ils n'ont pu convaincre le R. P. (p. 36-48).

Jérémie en est bien l'auteur. Il les aurait composées durant son séjour en Égypte où, après le meurtre de Godolias, il fut emmené de force. Le temps de l'administration de Godolias ne pouvait convenir, car alors Jérémie dut sans doute se dévouer tout entier, de concert avec le gouverneur, à la consolation et au relèvement de ses compatriotes restés en Palestine. Tel est du moins l'avis de notre auteur.

Jérémie s'est donc révélé grand poète. Les Lamentations ont fait l'admiration des siècles. Félicitons le P. Ricciotti de les avoir si bien présentées au public italien et souhaitons que son estime et son amour pour la sympathique figure de Jérémie trouvent un large écho parmi les lecteurs.

***

IDEM. *Il libro di Giobbe. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento*. In-8° de XII-258 p. Turin, Rome, Marietti. 1924.

Cet ouvrage offre les mêmes caractères que les deux précédents et l'auteur l'a écrit pour « far conoscere sempre meglio la Bibbia in Italia » (p. XI).

L'Introduction qui compte 92 pages, occupe une place considérable, vu que 160 pages seulement sont réservées à la version et au commentaire.

Le problème du mal, qui fait l'objet du livre de Job, s'est présenté et aux païens et aux juifs. C'est au reste le problème universel qui intéresse l'humanité de tous les siècles. Nous en trouvons l'écho dans Jérémie (**12**, 1-2), dans l'Ecclésiaste (passim) qui a pour but ultime la solution de ce problème qu'il ne peut trouver ; dans la Sagesse (**1**, 13-14 ; **2**, 23-24) et en divers Psaumes (39 ; 49 ; 73 h). Le christianisme nous en donne la vraie

solution en nous révélant et la faute d'Adam et la récompense éternelle.

Le livre de Job que nos Bibles hébraïques placent parmi les Hagiographes, n'a pas le même rang dans les différents manuscrits et versions. Dans les Septante et la Vulgate, il vient immédiatement après les livres historiques.

Il n'est pas facile d'indiquer le genre littéraire auquel appartient ce livre. « Tout au plus peut-on le considérer comme un poème lyrico-philosophique, sous forme de dialogue et avec cadre dramatique, sans voir cependant dans cet énoncé une stricte définition » (p. 27).

Une question d'une grande importance est celle du caractère du livre. Est-ce une histoire véritable ? est-ce quelque chose de semblable à nos romans modernes ? Il est des auteurs, tels Reuss, Merx, Hengstenberg et Castelli, qui le considèrent comme un pur roman. Déjà le Talmud rapporte l'opinion d'un vieux rabbin, d'après laquelle Job n'était qu'une parabole. La plupart des anciens interprètes cependant, y compris Luther, ont vu dans ce livre une histoire substantiellement vraie (p. 28). Pour le P. Ricciotti, le protagoniste de notre livre serait un personnage fondamentalement historique (p. 37).

Après le livre de Jérémie, il n'est aucun livre sacré dont le texte hébreu diffère autant des Septante. L'ordre sans doute est ici le même ; mais dans les deux livres le texte grec est bien plus court que le texte hébreu. C'est celui-ci qui dans le cas présent mérite nos préférences.

L'éloge de la Sagesse (c. 28) et les discours d'Éliu (ch. 32-37), bien qu'ils présentent quelques difficultés, semblent bien faire partie intégrante du livre et donc appartenir au même auteur que le reste de l'ouvrage. Pour le premier passage cependant, le P. Ricciotti reconnaît que les raisons par lui apportées en faveur de l'authenticité ne lui paraissent pas décisives, mais du moins ont-elles autant de valeur que les raisons alléguées en sens contraire (p. 53). Parmi les critiques radicaux, il en est, comme Cornill et Budde, qui tiennent les discours d'Éliu pour authentiques. Nulle raison de rejeter les deux descriptions de Béhémoth et de Léviathan (**40**, 15-**41**, 26), non plus que le prologue et l'épilogue. « Sans le prologue, nous dit l'auteur, le reste du livre est incompréhensible » (p. 59). Il y a plus. « Le prologue n'est pas seulement la base du drame qui se déroule dans le livre et l'énoncé du problème à discuter, mais par un ingénieux artifice dramatique de l'écrivain il contient au moins l'indication d'un élément de la solution. En effet, l'innocent protagoniste n'est pas affligé au hasard, mais par la volonté directe de Satan qui agit avec la permission de Dieu ». Mais ce n'est là encore qu'un premier élément, car les desseins du Seigneur sont ignorés de Job. Celui-ci d'ailleurs représente tous les justes affligés. Le dénouement final du drame sera la solution parfaite du problème. Après les discussions, nous verrons le juste souffrant se jeter à terre et adorer. La réponse de Iahvé se réfère à l'élément de solution contenu dans le prologue, et de l'union de ces deux éléments dérive la solution complète.

Au reste, les discours d'Éliu préparent l'apparition et la réponse de Iahvé : corrigeant les amis de Job qui ne songeaient qu'à la justice vindicative, Éliu met en lumière à plusieurs reprises la vertu médicinale et bienfaisante du malheur (**33**, 19-30 ; **36**, 8-12, 15-19) ; puis après les ardentes effusions de son éloquence juvénile, il invite à contempler la souveraine puissance

de Dieu, créateur et éducateur (**36**, 22 sq.). Iahvé n'a plus qu'à paraître. (p. 64-68).

Il serait du plus grand intérêt de connaître la date approximative du chef-d'œuvre qu'est le livre de Job. Hélas ! il n'y a aucun livre dans la Bible dont la date de composition soit aussi débattue. Les opinions se distribuent dans l'espace de treize siècles, je veux dire depuis les temps antérieurs à Moïse jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand. Avec Origène, plusieurs le placent avant Moïse ; d'autres l'attribuent à Job lui-même (Saint Ephrem, Grégoire le Grand, Rupert, Pineda). Beaucoup, à la suite du Talmud, l'ont attribué à Moïse, ainsi entre autres Cajetan, Bellarmin, Pererius, Bossuet et quelques protestants.

Ces opinions n'ont pour elles qu'un certain coloris antique ou je ne sais quelle saveur patriarcale qui se manifeste çà et là dans le livre. Ce caractère archaïque peut fort bien être dû à l'écrivain. Il semble qu'on ne puisse remonter au-delà du règne de Salomon (cf. l'or d'Ophir **22**, 24 et **28**, 16 avec 1 Reg. **9**, 26-**10**, 11). Bon nombre d'exégètes lui assignent cette époque (Greg. de Naz., Chrys., Calmet, Knab., Cornely...). L'argument tiré de la perfection esthético-littéraire de l'ouvrage que font valoir ces auteurs, en a mis d'autres à chercher la date de composition au temps d'Isaïe, plus précisément entre le début d'Isaïe et celui de Jérémie (740-626). Prat *(Diction. de la Bible, Job)* dit : entre Salomon et Ézéchias. D'autres ont pensé à l'exil ou à la période postexilienne, Job dépendant de Jérémie (cf. **20**, 14 sqq.), sans parler des aramaïsmes et arabismes... Ainsi Gesenius, Bauer, Meyer, Budde, Kuenen, Duhm... Ajoutons que Cornill en fait l'écrit le plus récent de l'Ancien Testament.

Selon le P. Ricciotti, le *terminus ad quem* est indiqué par 1 Paralip. **21**, 1, où l'on trouve le mot Satan, qui dans Job a l'article, employé absolument comme un nom personnel. De plus, le livre de Job a dû être composé assez longtemps auparavant, car Zacharie (520 av. J.-C.) emploie encore le nom de Satan comme un terme générique (**3**, 1 sqq.). D'autre part, le R. P. ne peut croire que le livre de Job si beau, si parfait, ait été écrit seulement une cinquantaine d'années avant les Paralipomènes, œuvre décadente. Il y a d'ailleurs un passage d'Ézéchiel (que l'auteur croit avoir cité) qui semble faire allusion à Job. Celui-ci serait donc antérieur à l'exil babylonien. Le P. Ricciotti incline pour le long règne de Manassé (698-643), après lequel fleurirent encore divers écrivains de talent, comme Sophonie, Nahum, Habacuc et Jérémie. Il cherche des raisons de convenance (c'est son expression) dans la situation politique actuelle, dans les événements qui révolutionnèrent alors le monde oriental (p. 80 sq.). Nous dirons franchement que ces rapprochements sont bien lointains encore et ne nous convainquent nullement. Nous admirons dans l'auteur du livre de Job un grand et sublime poète. Le R. P. cependant, avec d'autres critiques, déclare n'y avoir pas trouvé trace de strophes.

Un mot avant de terminer. L'écrivain inspiré qui affirme nettement sa foi en l'immortalité de l'âme, a-t-il connu le dogme de la résurrection de la chair ? Ceux qui se contentent de lire la Vulgate, allèguent aussitôt le fameux texte **19**, 25-27. La version de Saint Jérôme est en effet une claire et solennelle profession de foi en cette grande vérité. Mais le hébreu massorétique et les anciennes versions sont loin d'offrir une égale précision. Aussi, bien

des critiques hésitent à voir dans ce passage l'affirmation de la résurrection. Les Pères grecs, même lorsqu'ils traitent de la résurrection, ne citent pas ces versets ; parmi les Latins, le premier qui y lit nettement la résurrection, est Saint Jérôme. Malgré tout, le P. Ricciotti est d'avis que le texte de Job correctement interprété contient cette consolante vérité, affirmée en passant dans ce long poème qui ne s'élève pas d'ordinaire à cette hauteur. (Cfr 3 etc. — p. 163-168) le lecteur est invité à comparer cette solution avec celle que propose le *Manuel d'Écriture Sainte* dont nous avons parlé plus haut. Pour nous, nous ne pouvons entrer dans la discussion de ce problème exégétique.

Nous exprimerons à nouveau l'espoir que ce commentaire se répande largement dans le public cultivé d'Italie, si avide de poésie et de nobles sentiments.

***

A. Médebielle. *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Tome I. L'Ancien Testament.* In-8° de 307 p. Rome, Institut biblique pontifical, 1924.

Le livre du R. P. Médebielle, des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram, se recommande par sa largeur de conception, sa profondeur dans l'examen des problèmes les plus ardus et la richesse de la documentation ; aussi fait-il ardemment désirer la partie concernant le Nouveau Testament.

Il comprend deux sections ayant pour objet les deux moyens d'expiation : le sacrifice et la souffrance du juste. Avant d'aborder le sacrifice expiatoire qui forme le sujet principal de la première section, l'auteur traite en une cinquantaine de pages du sacrifice prémosaïque et du sacrifice lévitique : oblations, holocaustes et sacrifices pacifiques (p. 9-51).

Le Pentateuque, même en tenant compte des divers documents que la critique croit pouvoir y discerner, nous montre que le sacrifice est bien antérieur à Moïse : « il remonte d'après le témoignage du Iahviste aux premiers jours de l'humanité » (p. 13). A l'origine, la pluralité d'autels est permise par le Seigneur : ils pourront être élevés dans les lieux où Dieu aura apparu ou manifesté sa protection. Il y avait deux espèces de sacrifices, les holocaustes et les pacifiques. L'holocauste n'était offert qu'en de rares circonstances, quand il s'agissait de remercier Dieu pour un bienfait signalé ou d'obtenir un secours plus pressant ; le sacrifice pacifique, au contraire, était le moyen ordinaire de communiquer avec le Seigneur, il donnait libre expansion à la joie des fidèles dans les repas pris en quelque sorte sous ses yeux (p. 15-18).

Dans ces temps reculés, on ne trouve comme spécimen de sacrifice d'expiation que celui qu'offrit Noé au sortir de l'arche (Gen. 8, 20 sq.). Dans ce cas, comme en celui de Samuel (1 Sam. **7**, 1-10) et de David (2 Sam. **24**, 21 sq.), c'est un holocauste qui est offert, lequel, privant l'homme de son bien, unit la pénitence à l'adoration. Cependant l'oblation végétale avait à cette époque primitive une égale valeur d'expiation, cf. 1 Sam. **3**, 14 ; **26**, 19.

Il n'y avait pas d'offrande véritable de l'être vivant sans l'effusion du sang. La défense de goûter le sang date pour le moins du déluge (Gen. **9**,

4-6). La vie n'est-elle pas dans le sang ? Le haut symbolisme du sang se révèle en particulier dans le rite d'alliance dont nous avons un premier et précieux exemple dans l'alliance du Sinaï (Ex. 24, 3 sq.).

« Les textes cunéiformes ont fait connaître un verbe *bârah*, lier, enchaîner, auquel se rattachent les mots *bîrtû*, chaîne et *birîtu*, action de lier, lien, et aussi alliance ». Il est curieux d'observer que, ainsi entendue, la formule hébraïque *karat berît* a son exact correspondant dans l'expression grecque ὅρκια τέμνειν. De part et d'autre, « conclure alliance » se dit « partager » les victimes qui serviront de « lien » (p. 24-25). Mais Dieu, quelque condescendant qu'il soit, ne peut-être considéré comme l'égal de l'homme qui lui doit respect et obéissance. C'est ce qui explique l'usage des Septante lesquels, au lieu de rendre le mot « alliance » par συνθήκη, l'ont constamment traduit par διαθήκη, ordonnance, disposition (p. 28).

Jusqu'ici rien ne met directement en rapports le sang et l'expiation ; du moins voyons-nous à l'œuvre les principes d'où sortiront les rites si suggestifs de la Loi. Le Code sacerdotal nous parle de divers rites : l'oblation, puis l'holocauste et le sacrifice pacifique. Quoi qu'on en dise, le Code sacerdotal n'est nullement hostile aux sacrifices pacifiques. Il exhorte au contraire les Israélites à les offrir. « Mais respectant le caractère propre à ces offrandes, il veut qu'elles viennent du cœur, sous le seul empire de l'amour ou de la reconnaissance. Par sa discrétion, il maintient entre Dieu et le fidèle toute l'intimité du sacrifice de la communion » (p. 51). Le sacrifice pacifique qui forme une classe à part entre l'holocauste et l'expiation, nous amène au cœur du sujet, au sacrifice expiatoire.

Nous avons tout d'abord le sacrifice pour le péché. L'imposition des mains est un des éléments essentiels ; l'effusion du sang a également une grande importance. A côté du sacrifice pour le péché, la Bible mentionne un autre sacrifice expiatoire, dit *âshâm*, sacrifice pour le délit. Il ressemble au précédent, sauf qu'il est réservé aux particuliers, que le sang est simplement versé autour de l'autel des holocaustes et qu'il n'est pas loisible de substituer au bélier des oiseaux ou quelque autre offrande. Le point qui les différencie, est difficile à préciser. Les exégètes ne s'entendent pas. Le P. Médebielle, se basant sur le Lévit. 5, 14-24, revendique pour le sacrifice pour le délit un caractère très net de châtiment et de réparation. Ce sacrifice, « institué principalement pour la réparation des torts matériels faits au droit de propriété divine ou humaine, ajoute à l'idée fondamentale d'expiation (exprimée déjà par le sacrifice pour le péché) celle d'une satisfaction plus rigoureuse ». p. 61). Nous prions le lecteur de bien peser chaque mot.

M. Dussaud, comparaison faite entre les rites d'Israël et ceux de Carthage, a cru pouvoir conclure que « les uns et les autres dérivent d'une source commune », c'est-à-dire du « rituel cananéen, autrement dit phénicien ». Au jugement du P. Médebielle, cette dépendance n'est point certaine ni aucunement nécessaire. Le sacrifice pour le péché dérive du sacrifice pacifique ; au reste, « les mêmes idées simples ont pu de part et d'autre donner naissance aux mêmes institutions ». Mais l'auteur convient très volontiers avec M. Dussaud que le sacrifice pour le péché est « un legs de la plus haute antiquité » (p. 67 sq.).

On a beaucoup discuté l'étymologie du verbe hébreu *kipper* que nous traduisons « expier ». On l'a rapproché de l'arabe où le même mot aurait

pour sens primitif « couvrir, cacher ». Les Protestants, mus surtout par leurs préjugés dogmatiques, se prononçaient à peu près tous pour cette explication. D'autres ont eu recours au syriaque et à l'araméen qui donnent le sens radical d'« essuyer, effacer ». En soi, dit notre auteur, les deux métaphores sont également aptes à symboliser le pardon du péché et la Bible emploie à l'occasion l'une et l'autre. — Cependant il trouve, après certains spécialistes, que l'analogie est beaucoup plus étroite entre l'hébreu *kipper* et l'assyrien *kuppuru* lequel signifie « frotter, essuyer, enlever en frottant ». « Il n'y a pas seulement identité de radical avec emploi, en un sens générique semblable, de la même forme verbale. Il s'agit chez les Assyro-babyloniens comme chez les Hébreux, du même terme rituel appliqué, avec la même signification spécifique, aux mêmes cas particuliers » (p. 75). L'hébreu dériverait donc, directement ou indirectement, de l'assyrien : le mot a fort bien pu d'ailleurs passer dans le langage courant avant que le rituel lévitique l'ait adopté.

M. Ed. König est celui des auteurs récents qui a soutenu avec le plus d'érudition le sens de « couvrir, cacher » comme seul conforme à l'emploi biblique de *kipper*. Le P. Médebielle discute assez longuement les arguments de König et montre qu'ils ne détruisent nullement le bien-fondé de l'opinion qui rapproche le mot *kipper* de l'assyrien *kuppuru*. L'usage biblique permet de conclure « avec une probabilité voisine de la certitude, que pour les Hébreux l'idée fondamentale de l'expiation était celle d'un rite qui efface, enlève et éloigne le péché ou l'impureté » (p. 83).

L'auteur passe ensuite à la fête de l'Expiation dont il décrit le cérémonial d'après Lévit. 16. Les autres passages où il en est encore question sont Ex. **30**, 10 ; Lévit. **23**, 26-32 ; **25**, 9 ; Nomb. **18**, 7 ; **29**, 7-11. Il paraîtra sans doute étrange au premier abord de ne la voir plus mentionnée ailleurs. Le silence qui l'enveloppe jusqu'au temps de l'exil, a servi de motif à certains critiques pour nier l'historicité du récit de Lévit. 16. Wellhausen et son école prétendent que la grande Expiation n'est pas antérieure à l'an 444, car ni Ézéchiel ni Esdras-Néhémie n'en disent mot. Esdras 3 et Néh. 7 semblent plutôt démontrer la non-existence de cette fête. Elle serait née postérieurement du fait de différents jeûnes recommandés après l'exil ; le choix du jour, 10 de Tischri, serait dû à l'influence babylonienne.

Ce silence pourtant ne devrait pas tant surprendre. Il n'est guère moins profond après 444 qu'auparavant. Des écrits que les critiques datent d'après l'exil, seul l'Ecclésiastique contient une allusion à cette fête, c'est-à-dire à l'entrée du grand-prêtre dans le Saint des Saints (**50**, 51). Le silence de la Bible, en particulier des Psaumes, sur les autres fêtes et même sur le sabbat, n'est-il pas aussi étonnant ?

L'omission de la fête de l'Expiation dans Néh., **8**, 1, qui semble particulièrement étrange, a reçu diverses explications parfois contradictoires. H. Grimme (1911) nie qu'il y ait prétérition : vu le système des jours intercalaires dans le calendrier juif, l'Expiation a pu au temps de Néhémie tomber le 20 et à cause de l'octave des Tabernacles, être renvoyée au 24. Quoi qu'il en soit, dit le P. Médébielle, il est des plus invraisemblables de supposer qu'un écrivain du 4e ou du 3e siècle ait pu inventer cette Expiation, la présenter comme l'objet d'un ordre formel de Moïse, faire, de cette cérémonie le point culminant de la liturgie d'Israël... quand l'arche a disparu et que

le propitiatoire n'existe plus. Ne devrait-on pas plutôt songer à quelque rite mieux en rapport avec les circonstances et plus apte à procurer cette pleine assurance de réconciliation que les critiques nous dépeignent comme le grand besoin des temps nouveaux ? Les cérémonies supposent qu'Israël habite encore au désert. Ce fait doit suffire à nous en garantir la haute antiquité.

Selon le P. Médebielle, la fête juive de l'Expiation ne présente aucun trait spécifiquement babylonien... « L'influence babylonienne au temps de l'exil se bornerait donc à une importance plus grande donnée à une fête déjà ancienne ». (p. 92). Cette solution ne sera point du goût de Dom Simon Landersdorfer, O. S. B. [1] qui sans voir, comme plusieurs critiques, dans le chapitre 16 du Lévit. le confluent de trois sources distinctes, admet cependant que le récit actuel est un remaniement d'un rituel s'appliquant à une fête plus simple et plus ancienne, célébrée déjà au désert. A son sens, il y a eu un remaniement littéraire postérieur à l'exil et à Esdras, alors que la fête de l'Expiation n'avait pas encore le caractère d'un jour de jeûne et de pénitence. La loi de l'Expiation aurait en effet passé par diverses phases, et subi une évolution, comme d'ailleurs la forme extérieure de la liturgie de l'Ancien Testament. D'où les modifications ou additions que le récit primitif semble bien avoir reçues. N'est-il pas curieux que le chapitre **16** du Lévitique, où nous lisons la description détaillée de la grande solennité, n'a pas la désignation usuelle, « le jour de l'Expiation », alors que nous la trouvons dans Lévit. **23**, 27 sq. et **25**, 9, avec l'indication de la date précise ? Tout s'explique, selon Dom Landersdorfer, par le caractère composite de Lévit. **16**. La comparaison de ce chapitre avec Néh. 8-9 l'a persuadé que Lévit. **16**, 29-34 (ainsi que **23**, 28-32) n'appartient pas au premier stade de la législation dite Code sacerdotal. De même les versets 8, 10, 26 où il est parlé du démon du désert, seraient une rédaction particulière, si bien que les versets 8-10 et 26-28 se détacheraient facilement du contexte (cf. p. 60, 80-90).

Le rituel primitif ainsi rétabli ne serait plus en opposition avec le prophète Ézéchiel. Mais il sera permis de nous demander sur quelles preuves solides se base cette restauration qui a plutôt l'air d'une démolition. Des indices, des conjectures... cela suffit-il pour avancer des opinions qui peuvent avoir de graves conséquences ? Mieux vaut revenir au P. Médebielle, suivant lequel le prophète Ézéchiel (**45**, 18-20) dans son plan idéal de restauration cultuelle était bien libre de remplacer l'expiation unique, célébrée en automne, par deux purifications solennelles reportées au printemps.

M. Thureau-Dangin, dans les *Rituels Accadiens* (p. 135 sqq.), nous donne la description d'une cérémonie qui a lieu au début de Nisan : il y a d'abord la purification du temple du dieu Bel à Babylone et du temple de son fils Nébo ; on brûle des aromates et du cyprès (cf. Lévit. **16**, 11-13), puis un officiant tranche la tête d'un mouton dont le cadavre sert à « frotter » le temple. Après quoi le cadavre est emporté au fleuve et précipité dans les eaux. Tout cela est intéressant et présente des analogies avec le rite de l'Expiation en Israël. Nous y trouvons même une confirmation de l'étymo-

---

1. Simon Landersdorfer, O. S. B. *Studien zum biblischen Versöhnungtag*. In-8° de 90 p. Münster in W., Aschendorff, 1924.

logie préférée par le P. Médebielle. Mais n'oublions pas que le Lévitique fixe la solennité au septième mois. Comme le septième jour est consacré à Iahvé, comme la septième année est l'année sabbatique,... ainsi le septième mois est saint entre tous.

On fait observer que l'année religieuse commençait autrefois en automne et précisément le 10 de Tischri; que le mot babylonien *tischritu* signifie « commencement ». A Erech, (Uruk) la fête de l'Akîtu ou du Nouvel An se célébrait non seulement au mois de Nisan (Akîtu du printemps), mais aussi comme chez les Juifs au mois dit *Tischritu*. Le calendrier d'Ur en Chaldée connaissait pareillement deux fêtes d'Akîtu, l'une au premier mois de l'année, l'autre au septième (cf. Thureau Dangin, p. 186).

Nous n'avons nulle envie de mettre en doute l'exactitude de ces renseignements, mais nous n'y voyons rien qui nous oblige à conclure à la dépendance de la solennité juive par rapport au rituel des peuples étrangers. A côté des ressemblances, parfois assez frappantes, il y a les différences dont on ne tient pas suffisamment compte et que le P. Médebielle a soin de relever. (p. 112). La comparaison de la grande Expiation juive avec les institutions similaires des autres peuples ne peut que manifester ou confirmer sa supériorité tant religieuse que morale [1].

---

1. M. Ch.-F. Jean vient de publier une monographie intitulée *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens* (in-8° de 176 p. Paris, Geuthner, 1925). Reprenant le sujet dont MM. Morgenstern et Schrank ont étudié chacun une partie, il a voulu nous faire connaître non seulement les idées des gens de Sumer et d'Akkad sur le péché et ses causes, mais aussi les actes principaux qu'ils considéraient comme péchés. Cette étude, à la fois analytique et constructive, se compose de deux chapitres : Le péché et La délivrance du péché. A propos des actes du pécheur repentant, il est parlé de la « confession », des psaumes, litanies de pénitence, hymnes de louange... puis après avoir indiqué les qualités du prêtre, on en décrit le ministère : incantation, sacrifices et autres rites et même la guérison. Notons seulement cette déclaration de l'auteur dans l'Introduction : « Nous ne parlerons pas de rites d'*expiation*, parce qu'à notre avis aucun texte n'autorise à employer le mot *expiation*. Rémission ou pardon des péchés ne correspondent pas exactement à la réalité » (p. 11).

Nous devons encore à la plume de M. Jean deux ouvrages parus en 1923 que nous ne pouvons que signaler en passant. L'un a pour titre *Le milieu biblique avant Jésus-Christ, tome II, La Littérature* (in-8° de XXIX-617 p. Paris, Geuthner, 1923). Nous avons parlé du premier volume dans le Bulletin de 1924. Dans le second qui embrasse pareillement une immense période allant des temps antérieurs à Hammurabi jusqu'à Jésus-Christ l'auteur s'est proposé de nous rendre familiers les divers peuples qui entouraient les Hébreux. Il nous introduit dans leurs littératures dont il nous présente des extraits nombreux et variés. Bref, c'est un vaste répertoire où les étudiants en Écriture Sainte seront heureux de rencontrer le Codex Hammurabi, le poème babylonien de la création, l'épopée de Gilgamès, le Livre des morts (d'Égypte) et les hymnes à Osiris et au Nil, les lettres d'El-Amarna, les papyrus d'Éléphantine, l'inscription de Méra et celle de Siloé...

L'autre livre est la monographie suivante : *Sumer et Akkad*, in-8° de 165 p. avec 224 copies de tablettes. Paris, Geuthner 1923. Ce n'est, dans la pensée de l'auteur, qu'une « contribution à l'histoire de la civilisation de la Basse-Mésopotamie ». Ces tablettes dont 219 appartiennent à sa collection personnelle, proviennent de Dréhem et d'Umma et constituent comme une

Non moins intéressante est la seconde partie où l'auteur expose le deuxième moyen de l'expiation : la prière et la souffrance du juste. Ce moyen a pour lui cet avantage qu'il est d'une portée universelle et souvent d'une grande puissance sur le cœur de Dieu. Après avoir parlé de la prière et de la solidarité, principe de l'expiation, l'auteur passe à l'expiation proprement dite, c'est-à-dire aux souffrances du juste. Les 48 pages qu'il consacre au Serviteur de Iahvé (sa personne et son rôle) méritent de retenir l'attention du lecteur (p. 187-235). Viennent ensuite les autres prophéties : les Psaumes et Zacharie.

Le serviteur dont parle Isaïe ne désigne ni l'Israël réel, ni l'Israël idéal, ni aucune collectivité ni aucun personnage de l'Ancien Testament, mais directement et exclusivement le Messie.

D'aucuns ont voulu voir le prototype du « Serviteur de Iahvé » dans le juste souffrant babylonien qu'on appellerait avec plus de raison le « malade guéri ». L'analyse de ce fameux poème suffit à montrer, déclare notre auteur, que si ce récit présente des points de comparaison avec le livre de Job, il n'a rien de commun avec Isaïe. Cependant la *Revue Biblique* (1925, p. 311 sq.) à propos de L. Langdon que le P. Médebielle cite également [1], fait remarquer que les données du livre inspiré et du texte babylonien sont toutes différentes. « Le livre de Job part d'un cas particulier pour traiter dans toute son ampleur le problème du mal et en faire un sujet de discussion entre le héros et ses amis. Le poème du juste souffrant dépeint, avant tout, le salut que le dieu de Babylone accorde à ses fidèles dans la détresse. Il ressemble plutôt à certains Psaumes où après avoir décrit ses misères, le juste chante sa libération et son triomphe ».

Quoi qu'il en soit de Job, le patient babylonien est bien différent du Serviteur de Iahvé : sans doute il apparaît, sinon complètement innocent, du moins exempt de crime commis avec pleine advertance ; mais ses souffrances ne sont ni volontaires ni expiatoires ; puis, tandis que le Serviteur de Iahvé meurt pour les pécheurs, le héros babylonien offre pour ses propres péchés un sacrifice qui le préserve de la mort (p. 219 sq.). Les rapprochements avec les dieux morts et ressuscités ne sont pas plus heureux.

Le prophète Isaïe assimile l'œuvre du Serviteur de Iahvé au « sacrifice d'expiation ». Il dit expressément qu'il donne sa vie en *âshâm* ; ce mot signifie, nous l'avons vu, « sacrifice pour le délit ». Wellhausen n'a point réussi à montrer que le rite du Lévitique n'existait pas encore au temps d'Isaïe. Le Serviteur offre à Dieu une expiation pleinement libre et volontaire, il est « le véritable *âshâm* du Lévitique » (p. 235).

Les psaumes, quelque expressifs qu'ils soient sur le pardon des péchés, la justification du peuple,... ne rattachent pas ces bienfaits à l'action personnelle du Messie ou du moins à ses souffrances ; ils ne nous renseignent pas sur son rôle d'expiation. Le Ps. 21 est sans doute messianique et annonce la Passion. Mais le P. Médebielle n'ose croire, contrairement à Lesêtre, que

---

littérature commerciale ; elles traitent en effet de livraisons de bétail, d'outils variés, de la paye des ouvriers agricoles et autres choses analogues.

1. S. Langdon. *Babylonian Wisdom, containing The poem of the righteous sufferer, The dialogue of pessimism, The books of proverbs and The supposed rules of monthly diet.* In-8° de 104 p. avec 6 pl. Londres, Luzac, et Paris, Geuthner, 1923.

« le merveilleux cantique célèbre au sens littéral la rédemption du genre humain par la souffrance ». Aux accents suppliants vers le secours d'en haut succèdent (v. 23-25) des accents de joie. Il ne semble pas que l'affligé meure ; en tout cas, sa mort n'a pas la signification qu'a celle du Serviteur de Iahvé en Isaïe. C'est sa délivrance miraculeuse qui frappe le peuple d'étonnement. « Sans doute cette gloire éclate d'autant plus que l'humiliation fut plus profonde et l'épreuve plus douloureuse ; cependant entre ces douleurs et le salut du monde on ne voit pas une connexion de causalité » (p. 239).

Un texte qui paraît inspiré d'Isaïe est le célèbre oracle de Zacharie 12, 10-11. Outre l'analogie d'ensemble, un certain nombre d'expressions et d'idées démontrent que Zacharie avait présents à l'esprit, en écrivant cet oracle, les poèmes sur le Serviteur de Iahvé. En parlant de celui qu'ils « ont transpercé », il avait en vue la victime dont Isaïe avait dit (53, 5) : « Il a été percé pour nos péchés ». La mort de l'illustre martyr procure l'expiation du péché et la conversion du peuple, mais « il n'est pas dit clairement, comme dans Isaïe qu'il prend sur lui nos péchés ».

« La claire révélation de la souffrance et de la mort rédemptrices du Messie demeure le privilège d'Isaïe » (p. 250).

De cette prophétie sublime et isolée, la littérature extra-canonique n'a gardé que de pâles reflets. C'est ce que l'auteur nous montre dans les dernières quarante pages où il traite de la souffrance et du Messie souffrant dans la théologie juive.

L'espace ne nous permet pas de nous étendre davantage sur ce livre dont nous nous plaisons à reconnaître l'extrême intérêt et la belle composition. Les discussions sont claires et sereines ; rien n'échappe à l'esprit critique de l'auteur. Certains le trouveront peut-être trop exigeant ou exclusif sur quelques points, mais nul ne lui refusera la louange qu'il mérite.

***

E. Ruffini. *Chronologia Veteris et Novi Testamenti in aeram nostram collata, cum XX tabulis extra textum et IV imaginibus*. In-8° de 220 pages. Rome, Casa editrice nazionale, 1924.

Cet élégant volume se divise naturellement en deux parties traitant respectivement de l'Ancien Testament (p. 15-96) et du Nouveau (p. 97-204) ; chacune est précédée d'une bibliographie abondante et bien à jour. Les quinze dernières pages contiennent la liste tant des passages bibliques que des auteurs cités dans le cours de l'ouvrage, avec un *index rerum* par ordre alphabétique. Les nombreux tableaux hors-texte augmentent l'agrément et l'utilité du livre.

La chronologie de l'Ancien Testament est étudiée d'abord en elle-même, puis dans ses rapports avec l'histoire universelle. L'auteur la divise en neuf périodes.

Pour l'âge primitif, M. Ruffini, à la suite de Ramsay, König, Hetzenauer, Zschokke, préfère les chiffres donnés par le texte hébreu. En tout cas, les années des patriarches étaient à peu près de la même durée que les nôtres. On sait combien est compliquée la question de la durée du séjour d'Israël en Égypte. L'auteur qui y consacre quelques pages (p. 20-24), adopte, avec Saint Jérôme et d'autres, le chiffre de 430 ans ; celui de 400 (cf. Saint Étienne

dans Actes 7, 6 ; Fl. Jos.) est une indication en chiffre rond; quant au témoignage de Saint Paul (Gal. 3, 17), étant obscur, il ne saurait prévaloir contre le texte hébreu. C'est bien vite trancher une question !

Il n'est pas moins difficile de déterminer le nombre d'années qui séparent l'exode de la construction du temple. Le texte hébreu et les Septante dans I Reg. 6, 1, puis Fl. Josèphe, ne s'accordent pas ; quant au livre des Juges, il règne trop d'incertitude touchant la succession de ces libérateurs d'Israël et la durée de leur gouvernement, pour que nous abandonnions le chiffre de 480 ans fourni, dans I Reg. 6, 1, par le texte hébreu, la Vulgate, Lucien, Aquila et Symmaque. Le chiffre 450 que nous lisons dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie (Act. 13, 20) ne se rapporte pas, selon les meilleurs témoins, à l'époque des Juges.

Dans la chronologie des livres des Rois, les synchronismes ne sont pas à négliger *à priori* ; il faut admettre que souvent une partie de l'année est prise pour une année entière et qu'ainsi une même année est comptée deux fois ; il y eut en outre des corègnes et des interrègnes. Notre auteur après Hellmann et Kléber, soutient que dans le royaume d'Israël l'année débutait en automne et dans le royaume de Juda avec le mois de Nisan. Les conclusions sont celles-ci : 1° Tous les chiffres donnés depuis la division en deux royaumes jusqu'à Ochozias (de Juda) et Joram (d'Israël) sont exacts ; 2° tous les chiffres depuis ces deux rois jusqu'à la destruction de Samarie s'expliquent assez facilement, excepté deux synchronismes, celui de Phacée et surtout celui d'Azarias, qui cependant ne doivent pas être rejetés d'une façon absolue ; 3° les années des règnes de Juda après la ruine du royaume du Nord ne font aucune difficulté (p. 37). Il se pourrait que l'auteur manifeste ici, lui également, trop de confiance et de sécurité (cf. p. 32, note 10).

La chronologie des livres d'Esdras-Néhémie a été longuement et vivement débattue ces derniers temps, surtout depuis les publications de Van Hoonacker. Celui-ci, comme aussi Pelt, Touzard, Lagrange, place Néhémie avant Esdras : Néhémie serait revenu d'exil la 20e année d'Artaxercès I et Esdras la 7e année d'Artaxercès II. M. Ruffini résume les arguments allégués par Van Hoonacker et les réfute, pense-t-il, victorieusement. Pour lui, Esdras vint à Jérusalem la 7e année d'Artaxercès I (499-498), et Néhémie, la 20e du même roi (446-445) ; c'est aussi l'opinion de König, Cornely-Hagen, Fernandez et Kugler. Nous ne nous arrêterons pas à discuter ce problème ; cela nous mènerait trop loin. Notons seulement que cette question revient dans le premier paragraphe du deuxième chapitre, à propos d'Artaxercès.

Dans cette section en effet (p. 47-90) l'auteur examine la chronologie biblique dans ses rapports avec l'histoire profane. Ces pages, on le comprend, intéresseront grandement le lecteur en raison des documents ou monuments profanes qui viennent éclairer ou confirmer les données bibliques.

A propos de la ruine de Ninive, l'auteur se contente de nous dire en note (p. 51) : « Ninive jam deleta erat an. 612. cf. C. J. Gadd, *The Fall of Nineveh* (London 1923) ». Il aurait pu faire remarquer que la découverte d'une tablette cunéiforme, fixant exactement la date de la chute de cette ville, oblige à modifier l'opinion jusqu'ici commune qui la plaçait vers 606. Il s'agit de la « Nouvelle chronique babylonienne » de Nabopolassar pour les années 606-609, document publié par M. C. J. Gadd dans l'ouvrage cité. L'empire assyrien pourtant ne succomba qu'après la chute de la nouvelle

capitale, Harran (610), et la défaite du nouveau roi d'Assyrie, Assourouballit, par Nabopolassar en 609. Cf. *Recherches de Science religieuse*, février 1924, p. 67.

Ajoutons quelques mots au sujet de la date de l'exode. Nous en avons déjà parlé l'an passé dans la recension des ouvrages de M. Desnoyers et du P. Mallon, S. J.; nous signalions alors la stèle dite de Ménephtah découverte par M. Flinders Petrie (1896) et sur laquelle le roi Ménephtah célébrant sa victoire sur les Lybiens mentionne le peuple Israilu. Le P. Mallon, pas plus d'ailleurs que M. F. Petrie, ne s'est cru obligé par cette découverte de placer l'exode avant Ménephtah. D'autres y trouveront au contraire un argument sérieux pour une date antérieure et M. Ruffini est de ce nombre. Avec Fonck, Desnoyers,... il voit le pharaon oppresseur dans Thutmosis III et celui de l'exode dans Aménophis II de la XVIII[e] dynastie. L'exode aurait eu lieu en 1449. Mais cette date précise, qu'il prétend confirmer par l'histoire de l'Égypte, il la trouve dans la Bible ! Est-elle aussi sûre qu'il le croit ? Il lui est, en tout cas, facile de réfuter l'argument tiré de la ville de Ramsès (Exode 1) : il n'est en effet nullement prouvé qu'elle ait été édifiée par Ramsès II. En outre, si Ramsès II fut un roi belliqueux et un grand constructeur, le pharaon Thutmosis III ne le fut pas moins.

Les autres arguments de M. Ruffini (p. 75), ne semblent pas des plus convaincants. A-t-on une preuve ou même un indice dans les conclusions que M. E. Sellin et C. Watzinger tirent des fouilles récemment faites à Jéricho ? Ces auteurs se croient en droit de placer la destruction de cette ville au quinzième siècle au plus tard ! Nous restons sceptiques. M. Ruffini (p. 78 sq.) nous dit que l'identification des Khabiri avec les Hébreux, admise il y a quelques années par bon nombre d'auteurs, n'est plus possible maintenant que nous savons qu'au temps du roi Rim-Sin (21[e] s.), ces Khabiri occupaient Larsa en Babylonie. Nous avons là une invitation à la réserve dans nos conclusions. Les années passent et les avis changent. Le P. Kugler qui trop volontiers recourt aux astres pour éclairer la chronologie biblique et que M. Ruffini cite fréquemment, avait en 1912 cru lire dans Vénus que Hammurabi avait régné de l'an 2123 à 2081 (ni plus ni moins !) ; or voici que, malgré Nabonide qui parle de la sœur de Rim-Sin, déjà nommé et que l'on croyait contemporain de Hammurabi, et malgré la chronologie de Bérose, le même P. Kugler dans un récent ouvrage au titre imposant, *Von Moses bis Paulus* (Münster in W. 1922, p. 497-501), abandonne sa première opinion et essaie de démontrer que Hammurabi régna de 1947 à 1905. Ici encore il interroge non seulement l'histoire, mais le firmament, et leurs voix réunies suffisent à le convaincre. Nous approuvons pleinement M. Ruffini de ne partager pas cette belle assurance et de maintenir avec de nombreux savants que Hammurabi appartient au XXI[e] siècle.

II. — Nouveau Testament

M. Ruffini a réservé la seconde moitié de son livre à la chronologie du Nouveau Testament. Il s'est proposé de répondre aux trois questions suivantes : 1) combien d'années Jésus a-t-il vécu sur la terre et, en particulier,

quelle a été la durée de son ministère public ? 2) quelle place la vie de Jésus occupe-t-elle dans l'histoire universelle ? 3) dans quel ordre chronologique faut-il classer et ordonner les faits de la vie du Sauveur ?

Il a parfaitement raison de mettre en doute les conclusions que Kepler, Stentzel, Argentieri, Perserico veulent tirer de l'astronomie et de confesser que l'astre des Mages, quelle qu'ait été sa splendeur, ne nous éclaire pas sur la date de la naissance du Christ (p. 122 sq). Il préfère se fonder sur ce que nous savons du recensement de Quirinius et place la naissance du Sauveur en l'année 9 ou 8 avant notre ère, ce qui nous semble un peu tôt. Jésus fut baptisé, pense-t-il, l'an 25 ou 26 ; il célébra la Pâque le 14 Nisan et mourut le vendredi 15 Nisan de l'an 29. Saint Jean serait d'accord en cela avec les Synoptiques Cf. Joa. **13**, 1, 27[b]-29. Les trois passages qu'on oppose (**18**, 20, **19**, 14 ; **19**, 31) peuvent fort bien s'expliquer, le premier des victimes pacifiques qu'on immolait pendant toute la semaine pascale, le second c'est-à-dire la « *parascheve Paschæ* » du vendredi qui tombait le jour de Pâque, et le troisième du sabbat suivant appelé grand ou solennel parce qu'il suivait immédiatement la fête de Pâque. D'autre part, le repos du jour de Pâque n'était pas si rigoureux que celui du sabbat.

La première section de cette partie se termine par une synopse de la vie du Christ. Pour l'ordre chronologique, M. Ruffini préfère Saint Luc aux deux autres Synoptiques. Saint Luc en effet nous déclare vouloir écrire exactement et καθεξῆς. Or ce dernier mot qui revient onze fois dans le troisième évangile, se réfère à la succession chronologique que Saint Luc du reste a suivie dans les Actes (p. 142 sq). Que si maintenant l'on compare les Synoptiques avec Saint Jean, on constate que la multiplication des pains de Luc **9**, 10-17 est celle qui eut lieu aux alentours de l'avant-dernière Pâque. D'où, conclut notre auteur, la section de Luc **9**, 18-21, 38, relate des faits postérieurs. Il nous semble que cette conclusion est précipitée. De ce que Luc suit généralement l'ordre chronologique jusqu'au début du chap. **9**, il ne découle pas nécessairement qu'il n'a pu s'en départir dans cette fameuse section qui fait l'embarras des interprètes, les uns y voyant un seul voyage, d'autres deux ou trois, d'autres soutenant que Saint Luc a voulu y rapporter ce qu'il ne savait classer ailleurs.

La chronologie de la vie de Saint Paul est précédée d'une carte de ses voyages missionnaires et de la photographie du fragment de la lettre de l'empereur Claude à la ville de Delphes sous le proconsulat de Gallion (a. 52), que l'auteur explique p. 180 sqq. S'appuyant sur une étude de L. Cantarelli, il affirme que Gallion arriva en Achaïe comme proconsul *extra sortem* avant le 1[er] août mais après le 1[er] avril de l'an 52, la navigation étant suspendue de la fin d'octobre au début d'avril ; il y resta d'ailleurs peu de temps, car à peine atteint de la malaria il partit pour Rome en septembre de la même année et fut nommé consul suffect en 53. Paul donc comparut devant Gallion entre avril et septembre 52 ; il avait pu arriver à Corinthe à la fin de 50. Le concile de Jérusalem, dit Ruffini, aurait eu lieu au début de cette même année ; naturellement il identifie Actes **15** avec le voyage de Paul à Jérusalem dont il est question dans Gal. **2**, 1 sqq. (p. 172 sqq).

Il n'est malheureusement pas si aisé de déterminer la date de l'entrée en charge de P. Festus, procurateur de Judée, et par conséquent de l'arrestation de Paul à Jérusalem et de sa captivité soit à Césarée soit à Rome. Avec

la plupart, l'auteur pense que Festus ne succéda à Félix qu'en 58-61. Inutile de recourir avec Ramsay et Kugler à la mention des jours azymes et du dimanche dans Actes 20, 6 et 11 : on ne pourra jamais par cette voie obtenir la certitude. De ces deux auteurs, en effet, le premier conclut que Paul fut arrêté et emprisonné en 57, le second indique l'an 58.

Le troisième et dernier chapitre de la chronologie paulinienne traite de la date des épîtres. Rien de bien nouveau, si ce n'est la longue dissertation consacrée à l'épître aux Galates (p. 187-198).

L'auteur mérite tous nos éloges pour avoir condensé d'une manière si ordonnée et si claire, toutes les informations concernant la chronologie biblique. Son livre sera fort apprécié des étudiants en Écriture Sainte.

***

M.-J. Lagrange, O. P. *Évangile selon Saint Matthieu.* In-8° de CLXXXVIII-560 p. Paris, Gabalda, 1923.

On ne s'étonnera pas que le R. P. Lagrange ayant déjà commenté Saint Marc et Saint Luc y renvoie le lecteur pour les passages de Saint Matthieu qui y ont leurs parallèles et s'attache à expliquer en ce nouveau volume les paroles du Christ. Papias, le plus ancien témoin de la tradition, n'y a-t-il pas vu surtout les Paroles divines ?

Le R. P. y étudie aussi d'une façon spéciale les rapports d'origine avec les deux autres Synoptiques. C'est là, il l'avoue, une question très difficile. Sur les relations entre Saint Matthieu et Saint Luc, il maintient ce qu'il a dit : Matthieu ne dépend pas de Luc. Ce qui est toujours obscur, c'est la dépendance de Luc. En fin de compte, une dépendance indirecte demeure plus vraisemblable que la connaissance de notre Matthieu grec. De cela il a été parlé dans le commentaire sur Saint Luc.

Restent les rapports de Matthieu et de Marc. On peut dire que le but constant et principal de ce commentaire est de les examiner et chercher à les définir. On a répété de toutes parts et sur tous les tons que Marc était le premier évangéliste et que Marc et les Logia étaient la source de notre Matthieu. Les Logia d'ailleurs pourraient être de Saint Matthieu. Le R. P. déclare cette opinion condamnée par la Commission Biblique. Mais toujours attentif aux nuances, il juge possible d'en relever dans le décret de la Commission. Comme il y est dit : *Qui facile amplectuntur hypothesim vulgo duorum fontium nuncupatam*, il se demande si la Commission entend surtout « barrer le chemin à ceux qui s'y engagent légèrement », se montrant plus indulgente pour ceux, par exemple, qui verraient dans les Logia un ouvrage contenant des récits historiques. A cette question cependant il n'ose répondre. On le conçoit facilement. Par contre, il prétend déduire du décret que le traducteur grec de Matthieu était inspiré. Cette opinion n'est point nouvelle ; le R. P. aurait pu citer des auteurs catholiques qui l'ont soutenue. Elle est du reste très commode. Mais je me demande si elle dérive nécessairement du décret de la Commission. Ne suffit-il pas d'admettre que notre Matthieu grec est une version fidèle et qu'elle représente substantiellement l'œuvre de Saint Matthieu ?

Le P. Lagrange est favorable à une dépendance littéraire entre Matthieu

et Marc. Expliquons-nous. Matthieu araméen est indépendant, mais le traducteur grec dépendrait de Marc. Cette hypothèse est admise par Belser, Zahn et autres. Mais le R. P. se flatte d'avoir exposé cette solution avec plus de développement qu'on ne l'a fait avant lui. Il se livre en effet à une longue enquête qui remplit une cinquantaine de pages de l'Introduction et se poursuit dans le Commentaire. En somme, il invoque les ressemblances de mots, l'identité de l'ordre, l'existence de quelques doublets. Comme Marc ne peut être l'imitateur et qu'il n'y a pas à chercher une source commune, il faut bien que la dépendance soit du côté du traducteur grec (v. p. XXXVII). Tout d'abord que dire de l'ordre de Marc et de Matthieu ? Très différent dans la première partie de Matthieu c'est-à-dire ch. 1-13, il est, nous dit-on, généralement semblable dans la seconde moitié, ch. 14-28. Pourtant, si on l'examine dans le détail, cette similitude se réduit à peu de chose. Pour les chapitres 14-17, à part certaines péricopes, et les chapitres 19-20, on pourrait à la rigueur songer à une source commune peut-être orale. Du reste, est-il certain, comme l'affirme l'auteur, que le naturel de Marc interdise de le regarder comme dépendant de Matthieu araméen ? Il y a ensuite l'enseignement de Jésus à Jérusalem (ch. 22-25), puis la Passion et la Résurrection. Dans la première de ces sections, il faut admettre l'indépendance de Matthieu ; quant au récit de la Passion, « il est assez indiqué de recourir à une source commune. Il est vraisemblable qu'un récit de la Passion a été rédigé de très bonne heure à Jérusalem, peut-être par Matthieu le publicain »

De même, les doublets sont peu nombreux. Il faut d'ailleurs tenir compte que Matthieu volontiers se répète, que les encadrements ou inclusions qu'il affectionne, ne sont pas des doublets proprement dits, enfin que Matthieu, relatant de grands discours, a pu y faire figurer des paroles prononcées en d'autres circonstances. Les doublets notés par M. Hawkins sont passés en revue. Sur 22 cas, il n'y en a que deux ou trois (Cf. n. 1, 7, 11) où le R. P. ose affirmer la dépendance de Matthieu grec par rapport à Marc. Et encore n'y aurait-il pas une autre explication ?

En ce qui concerne le style, l'auteur remarque que Matthieu, contrairement à Luc, est beaucoup plus rapproché de Marc par le choix et l'ordre des mots, mais plus différent pour la façon de présenter les choses. Comme, encore une fois, Marc n'est pas tributaire de Matthieu, c'est Matthieu grec qui dépend de Marc (p. LIX) ! On a parfaitement raison de nier, contre Allen et autres, la priorité de Marc ; mais ce n'est pas une raison pour faire dépendre Matthieu grec de l'évangile de Marc. En contrôlant les observations d'Allen, le R. P. est souvent amené à noter que Matthieu grec peut fort bien ne pas dépendre de Marc. On trouve sans doute des expressions identiques. Mais, dirons-nous avec lui, « encore est-il que cet argument peut être retourné. Ce sont les mots rares qui s'accrochent à la mémoire et que la transmission orale emploiera toujours, dans un récit, au moment voulu » (p. LXXI). Il faut donc beaucoup de circonspection. Le R. P. le sait, il n'en admet pas moins ici encore, sans trop préciser les cas, une certaine dépendance du Matthieu grec. L'évidence de certains arguments ou indices n'apparaît pas aux yeux de tous. La conclusion, par exemple, que l'on tire de l'usage de εὐθύς dans Matthieu n'est pas si manifeste que le pense notre auteur. Matthieu emploie sept fois εὐθύς et toujours dans les passages parallèles à Marc, mais sept fois Matthieu a εὐθέως quand Marc dit εὐθύς ; deux

fois il est mieux placé que dans Marc et deux autres fois il paraît ajouté au contexte de Marc. Peut-on dès lors conclure que Matthieu grec dépend de Marc ? En tout cas, ce ne sera pas avec certitude. On nous dit (p. LVII) que Matthieu **9**, 32-34 est un doublet de **12**, 22-24. Mais la plupart des commentateurs continueront de voir là deux miracles distincts.

A la page LXXVII, le R. P. est d'avis que Matthieu en disant « la maison » indique sa propre demeure, où Jésus serait fréquemment venu Cf. **9**, 28 ; **13**, 1, 36 ; **17**, 25. Il argüe de ce fait que tandis que Marc dit *in domo ejus* en visant Lévi (Cf. Luc), Matthieu dit simplement « la maison » (**9**, 10). « Matthieu, ajoute-t-il, est trop réfléchi et dans son silence sur une maison et dans sa désignation de *la maison*, toujours à Capharnaüm, pour n'avoir pas eu en vue la même maison, qui d'après Marc et Luc, est celle de Lévi (Matthieu)... quand il dit « à la maison ». En conséquence dans les passages qui en Matthieu suivent **9**, 10, il faudrait voir la maison de Matthieu. Mais souvenons-nous que Matthieu **8**, 14, endroit parallèle à Marc **1**, 29 et Luc **4**, 28, indique la maison de Simon-Pierre. Ne se pourrait-il pas que dans la suite la locution de Matthieu « à la maison » visât la maison de Pierre ? Cf. Knabenbauer. Les péricopes **9**, 18-27-31 ne sont pas la suite chronologique de **9**, 1-17. Sans doute, il est étonnant que Matthieu dise « à la maison » (**9**, 28). Mais est-on autorisé à y voir l'indication de sa demeure ? Ne s'agirait-il pas de la maison de Jésus *(cum venissent in domum)* ? non pas que le Christ ait eu sa maison à lui, vu qu'il n'avait pas où reposer sa tête, mais parce que c'était la maison où, à Capharnaüm, il avait l'habitude de se retirer et qui pourrait être celle de Pierre. Celle-ci peut fort bien être visée en **17**, 25 : l'article s'expliquerait par le voisinage du nom de Pierre. On objecte que, lorsqu'il s'agit de la maison de cet Apôtre, les trois Synoptiques le nomment et l'on cite Marc **1**, 29 avec les endroits parallèles. Mais cette précision n'est-elle pas naturelle en ce cas, attendu que c'est la première fois que Jésus entrait en la demeure de Simon-Pierre. Matth. **13**, 36 s'expliquerait de la même manière que **9**, 28 ou bien (Cf. Knab.) ce serait la même mais son qu'en **13**, 1. En ce dernier passage, l'article a sa raison d'être dans le contexte : ce serait la maison où Jésus enseignait et qui est suffisamment indiquée par la remarque que les parents de Jésus étaient dehors (**12**, 46. Cf. Marc, **3**, 21, 31).

Quoiqu'il en soit de cette question, Saint Matthieu est bien l'auteur de notre premier évangile. La tradition est ferme sur ce point. Papias, qui probablement écrivait vers l'an 125, semble bien dire qu'il y avait ordonnance des paroles dans Matthieu et non-ordonnance dans Marc. Par l'expression τὰ λόγια, Papias, dit-on, n'aurait pas voulu désigner le contenu de l'ouvrage de Matthieu. Cette opinion, inaugurée par Schleiermacher, est à peu près abandonnée. Schmitke n'a-t-il pas écrit : « Sauf quelques peu nombreuses exceptions, on est revenu de cette étrange opinion que Papias parle d'une œuvre précanonique de Matthieu et l'on entend la notice avec raison, comme Saint Irénée et Eusèbe, de notre premier évangile » ? Si Papias parle uniquement des Paroles, c'est que ces Paroles sont le sujet même de son ouvrage à lui. « Il est même probable qu'il justifie ici le parti qu'il a pris de les expliquer dans l'ordre où Matthieu les avait mises, et peut-être a-t-il composé cinq livres pour répondre aux cinq grands divisions de Matthieu » (p. XVII).

Papias, qui vient de faire allusion à un original sémitique, parlerait, en employant le verbe ἡρμήνευσε, d'une explication exégétique. Zahn est partisan d'une traduction orale ou faite de vive voix dans les églises. Le R. P. lui objecte qu'en ce cas on aurait l'imparfait. Papias en mettant l'aoriste a dû faire allusion à des cas distincts. « En dépit de ses obscurités, le texte de Papias est donc l'affirmation formelle d'un original hébreu [c'est-à-dire araméen] et, avec moins d'évidence, de plusieurs traductions » (p. XVIII). En outre, son témoignage n'est point isolé et il n'est pas le guide responsable de toute la tradition.

Matthieu a eu surtout pour but de nous conserver les discours du Sauveur ; les faits eux-mêmes ne sont rapportés qu'en fonction des paroles du Maître. Le principal de ces discours est le Sermon sur la Montagne qu'on ne peut manquer de comparer au sermon relaté en Saint Luc **6**, 20-49. Le R. P. opine que divers passages de Matthieu font figure d'additions : il indique **5**, 13-16, 18, 25-26 ; **6**, 7-15, 19-34 ; **7**, 7-11, 22-23, qui ne se trouvent pas dans Saint Luc. Le reste « a très bien pu être prononcé par le Sauveur et conservé par la tradition » (p. 78). A la page suivante, nous lisons que **7**, 22-23 serait peut-être dû au traducteur grec. Ces passages éliminés, rien n'empêche, nous dit-on, de voir dans le sermon de Jésus « une déclaration posée dès les premiers jours de son ministère. Luc l'a placé au moment où le récit de Marc semblait l'appeler. Mais Matthieu s'en est tenu à une autre tradition qu'on peut croire très bonne et sans se soucier de l'ordre de Marc ». Mais le lecteur voudra savoir qui de Matthieu ou de Luc a raison. On n'en sait trop rien, d'autant que p. 92 l'auteur se demande si Matthieu n'a pas anticipé le sermon !

Au chapitre **13**, nous trouvons un groupe de sept paraboles ayant trait au Royaume de Dieu. On a beaucoup écrit sur le but des paraboles. Tandis que le P. Fonck voit dans cette méthode d'enseignement adoptée par Jésus un châtiment mérité par l'incrédulité des Juifs, le P. Lagrange défend toujours la thèse de la miséricorde. Les paraboles ne sont pas un châtiment, mais un genre inférieur, surtout par rapport au thème du Royaume de Dieu, « et la foule n'a pas mérité davantage ». Le P. Buzy (*Introduction aux Paraboles évangéliques*, Paris, Gabalda, 1912) adopte une solution moyenne : les paraboles étaient en premier lieu un châtiment, mais le but dernier était la miséricorde. Il distingue d'ailleurs les paraboles du Lac et celles qui ont suivi ; les premières avaient un caractère de pénalité qui consistait dans leur obscurité même ; les autres voulaient instruire. Aussi les paraboles aux Pharisiens n'étaient qu'une nouvelle tentative de miséricorde (Buzy p. 409). Les paraboles seraient donc châtiment pour la foule, miséricorde pour les Pharisiens ! Cela paraît étrange au P. Lagrange qui ne veut retenir que la miséricorde. Cependant nous venons de l'entendre dire que « la foule n'a pas mérité davantage » et il reconnaît (p. 262) que le peuple, lorsqu'il subissait l'empire de ses chefs religieux ne s'était pas soumis de bon cœur à la doctrine du Christ. Il fallait donc faire un choix ou plutôt il était déjà fait, celui des Douze auxquels se joindraient d'autres disciples. « A ceux-là il révèlerait le secret du règne de Dieu ; aux autres il le proposerait en paraboles. Ces derniers n'étaient donc pas exclus. Le choix des paraboles permettait de donner à tous un certain enseignement sur le règne de Dieu qui pouvait devenir plus clair aussitôt qu'on entrait résolument dans le groupe des disciples ».

Le P. Buzy trouvera peut-être que ces explications ne sont pas très éloignées de son système. Tous deux sont d'accord pour reconnaître à propos du texte d'Isaïe que Matthieu met davantage en relief la culpabilité des Juifs que le second évangéliste ; il se rapproche d'ailleurs beaucoup plus des Septante. « Dans Matthieu, écrit le P. Lagrange (p. 259), Jésus dit clairement qu'il emploie les paraboles non pas : *afin que* les gens ne voient pas, mais : *parce que* tout en écoutant ils ne comprennent pas ». Mais le R. P. ajoute (p. 261) : « Il est peu probable que Notre-Seigneur ait cité les Septante. Si Matthieu avait ajouté la citation comme une explication du v. 13, il n'aurait certes pas dépassé les limites permises alors à l'historien consciencieux ». Mais cette question peut-elle se poser quand le même texte d'Isaïe est allégué par Saint Marc et Saint Luc ?

Le R. P. a une excellente discussion sur Matthieu **16**, 13-20 : confession de Saint Pierre et promesse du primat de Pierre. Matthieu se distingue des deux autres Synoptiques par la seconde partie de la confession de Pierre et par la réponse de Jésus, qui lui sont particulières. Pas plus que les Pères de l'Église, les interprètes modernes ne s'entendent sur l'exégèse précise de ce texte. Des critiques de la mentalité de Loisy en font une création de l'Église romaine ; d'autres contestent le sens que les commentateurs catholiques lui ont donné. Suivant Harnack (1918), le v. 18 se réduirait à cette promesse du Christ : « Et moi je te dis que tu es Céphas, et la mort ne te dominera pas ». Jésus se contenterait de promettre à Pierre qu'il ne mourrait pas avant l'avènement du royaume. Harnack méritait par là la reconnaissance des eschatologistes.

Contre Loisy, Bultmann, Harnack et consorts, le R. P. défend l'authenticité et la vraie signification des versets 17-19 (p. 320 sq.). Ces versets appartiennent à la tradition primitive. « Ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas le plus de Matthieu, c'est plutôt le silence de Marc (suivi par Luc), car la simple recommandation du silence est un raccourci qui remplace sans la suppléer une adhésion explicite. » Le P. Lagrange corrige ici ce qu'il a écrit dans son Commentaire sur Saint Marc p. 218. Il y supposait que Matthieu avait condensé en une seule deux confessions de Pierre. Il estime à présent que cette hypothèse n'est aucunement nécessaire. La voix qui se fit entendre lors de la Transfiguration serait comme une confirmation par le Père de ce qu'avait dit Pierre, ou bien, ajoute-t-il, on pourrait peut-être placer la Confession après la Transfiguration dans l'ordre du temps. A notre tour, nous dirons que cette transposition ne s'impose en aucune manière.

Pour l'apparition de Jésus ressuscité aux pieuses femmes (Matt. **28**, 9-10), le R. P. admet la solution proposée par M. Levesque. Matthieu n'a point voulu omettre l'apparition du Christ à Marie-Madeleine, si connue de la tradition. Mais selon sa coutume, il a employé le pluriel indéfini au lieu de désigner une personne particulière, comme il a fait aussi pour les larrons. Il ne nous donne au reste qu'une brève esquisse tandis que l'apparition à Madeleine a tout son relief dans le quatrième évangile. On peut supposer que les femmes ont rempli leur message et qu'ainsi les disciples n'ont connu que l'apparition angélique (Luc **24**, 29), tandis que Marie-Madeleine, restée près du tombeau, a été favorisée seule de l'apparition du Sauveur que Matthieu a attribuée vaguement aux femmes déjà mentionnées.

Le R. P. partage également le sentiment de M. Levesque sur la manière

d'interpréter les paroles du v. 17 du même chapitre : οἱ δὲ ἐδίστασαν. La traduction de la Vulgate : ***quidam autem dubitaverunt***, est inconciliable avec la mission confiée par Jésus à tous. On traduira donc : « les mêmes qui avaient douté ». Ce serait une allusion à ce qui s'était passé à Jérusalem (Luc **24**, 11, 41). Le P. Durand adopte pareillement cette explication.

Nous conclurons cette recension, peut-être trop longue, en félicitant le R. P. de nous avoir donné ce riche et savant commentaire et en exprimant le vœu qu'il soit bientôt suivi du commentaire de Saint Jean qui nous a été promis.

***

A. DURAND, S. J. *Évangile selon Saint Matthieu, traduit et commenté.* In-8° couronne de XIV-500 p. Paris, Beauchesne, 1924.

J. HUBY, S. J. *Évangile selon Saint Marc, traduit et commenté.* In-8° couronne de XIX-423 p. Ibid. 1924.

Ces volumes sont les deux premiers d'une nouvelle collection, *Verbum salutis*, entreprise par les Pères Jésuites. Écrivant pour les catholiques en vue de les aider à mieux comprendre et goûter l'Écriture Sainte, les auteurs ont visé beaucoup moins à faire œuvre de controverse que de sereine exégèse. De fait, le grand public a davantage besoin d'une simple et exacte explication des évangiles que des discussions plus ou moins subtiles et utiles. Celles-ci sont avantageusement remplacées par les considérations théologiques, ascétiques ou mystiques, et les notes bibliographiques, par des renvois nombreux aux passages parallèles et autres de la Bible. Si les auteurs nous épargnent les discussions techniques et ne font pas étalage d'érudition, leurs commentaires sont parfaitement à jour ; leur nom seul d'ailleurs est garant de leur spéciale compétence.

Les P. P. Durand et Huby n'admettent que trois Pâques dans la vie publique de Jésus qu'ils réduisent à deux ans et demi. La première année de Tibère serait l'année 27 ; la première Pâque serait celle de l'an 28 et Jésus serait mort en 30. Cf. Durand p. 55 et 195 ; Huby p. 7. Les Synoptiques auraient omis la période préliminaire du ministère du Christ racontée dans les premiers chapitres de Saint Jean, parce que pour eux le ministère de Jésus en Galilée aurait commencé le jour où la disparition du Précurseur l'a laissé seul sur la scène. En Saint Matthieu, **4**, 13, nous voyons Jésus se rendre à Capharnaüm. Déjà lors d'un précédent voyage, dit le P. Durand (p. 44), Jésus avait fixé sa résidence en cette ville (Joa. **2**, 13), aujourd'hui il en fait le point d'attache de ses excursions à travers la Galilée. Nous croyons utile de rappeler au lecteur l'étude de M. Levesque sur *Nos quatre Évangiles*, où il trouvera un autre essai de concordance pour le début du ministère galiléen entre les Synoptiques et le quatrième évangile.

Le Sermon sur la Montagne dans lequel il ne faut pas chercher un précis de l'évangile intégral ni même la charte du Royaume, aurait été prononcé peu avant la deuxième Pâque et donc, selon le P. Durand, à l'apogée du succès de Jésus. Sa vraie place chronologique serait dans notre évangile **13**, 14-15. Au début du ch. **12**, nous avons le récit des épis froissés qui indique le printemps ; mais cet incident a dû se produire après la première multiplication des pains, bien que celle-ci soit racontée plus loin par Saint Mat-

thieu (**14**, 13-21). Ainsi parle le P. Durand (p. 55 et 195), dans l'hypothèse toujours que le ministère du Christ n'a duré que deux ans et demi. Mais ces transpositions ne s'imposent aucunement ; il serait bien plus simple de voir dans le récit de la première multiplication des pains l'indice d'un autre printemps : la vie publique du Sauveur peut fort bien avoir duré, comme beaucoup le pensent, l'espace de trois ans et plus. Les Béatitudes méritaient un commentaire un peu plus développé.

La démarche faite par Jean Baptiste auprès de Jésus (Matt. **11**, 2-3) a exercé la sagacité des interprètes anciens et modernes. Selon le P. Durand, « il n'est pas interdit de conjecturer que le prisonnier attendait encore de sa démarche un réconfort personnel. La foi , même dans les saints, n'est pas incompatible avec l'inquiétude qui naît de l'obscurité surtout aux heures déprimantes de la souffrance... Jean-Baptiste n'arrive pas à comprendre comment celui qu'il a montré du doigt comme étant le Christ de Dieu vérifie les prédictions qu'il a faites à son sujet. L'avènement du « règne des cieux » ne serait-il donc pas la grande justice dont les Prophètes menaçaient déjà les pécheurs ? On lui rapporte que Jésus ne parle que de pardon, patience... » (p. 180 sq). Ainsi donc Jean ne pensait qu'à l'avènement du Christ justicier. Il ne démêlait pas , du moins clairement, la double perspective du règne de Dieu. Nous avons vu une explication assez semblable dans les commentaires du P. Lagrange. D'après d'autres, Jean n'aurait interrogé que pour l'utilité de ses disciples.

Le P. Durand a de belles pages sur la parabole et l'allégorie, leurs différences et leur interprétation (p. 227 sqq). A cette époque l'hostilité des Pharisiens contre Jésus s'exaspère. Auparavant déjà le Sauveur se servit des paraboles, mais à présent il le fait avec insistance. Le R. P. s'attarde quelque peu sur le but des Paraboles, mais on eût désiré plus de précisions.

Dans la parabole des ouvriers loués à différentes heures (**20**, 1-16), il s'agit de l'appel à la foi, de l'invitation à entrer dans l'Église (p. 329) et non de l'admission dans la gloire céleste. Selon le P. Fonck (*Le parabole* [en ital.] p. 320) beaucoup seraient appelés à la commune mesure de la grâce, peu le seraient aux dons extraordinaires de la bonté divine. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, nous ferons observer que la sentence : « *Multi sunt vocati, pauci vero electi* », manque ici en de nombreux manuscrits et des meilleurs. Elle ne s'adapte guère aux versets précédents et provient sans doute de **22**, 1-14.

Ce dernier passage contient la parabole du festin nuptial. Le R. P. veut distinguer (p. 353-357) ici deux paraboles, celle du festin et un précis de parabole sur la robe nuptiale. La sentence : « *Multi sunt vocati...* », se rapporterait à la première partie (v. 1-10) et s'entendrait des Juifs. Le P. Fonck l'explique également des Juifs qui dans leur totalité étaient appelés au règne du Messie, mais dont quelques-uns seulement prirent part au royaume. (Cf. *Le Parabole* p. 522). Le P. Lagrange reconnaît que le verset 14 « ne paraît pas répondre très strictement à ce qui vient d'être dit. D'autre part, (continue-t-il), on ne peut, sans violence l'appliquer seulement à la première partie de la parabole. Il résume donc toute la situation » (in h. l. p. 425). Cependant le R. P. semble bien admettre que la deuxième partie de cette péricope est « littérairement la fin d'une autre parabole soudée à la première » (p. 426), et, s'il en est ainsi, nous ne voyons pas pourquoi on ne pourrait

sans violence restreindre le v. 14 à la première partie, comme le propose le P. Durand.

Ce dernier identifie Simon le lépreux et Simon le pharisien. Peut-on identifier également la pécheresse de Luc ch. 7 avec Marie de Béthanie ? « La liturgie latine, dit-il, les confond et le texte des évangiles ne s'y oppose pas absolument » (p. 422) Mais est-elle aussi la même que Marie de Magdala ? Il ne se prononce pas et se contente d'observer que la plupart des Latins admettent cette identification (p. 469). Ce n'est pas se compromettre ! Son confrère, le P. Huby (S Marc p. 391) est plus catégorique : il n'y a pas sur ce point de « tradition ferme » et l'on ne peut rien conclure avec certitude.

Le R. P. A. Simon [1], après avoir dit que les Pères sur cette question se partagent entre trois opinions (p. 336), n'en recourt pas moins à la tradition pour étayer l'opinion qui identifie les trois femmes Avec raison, le P. Lagrange (Revue Biblique 1925, p. 135) lui reproche cette contradiction ; il remarque en outre qu'on pourrait compter quatre opinions « Si l'on admet deux femmes, il est moins opposé au texte de l'Évangile d'identifier la pécheresse et Marie-Madeleine que Marie de Béthanie et Madeleine » (ibid). Bossuet distinguait trois personnes, et cette opinion a les préférences du P. Lagrange.

Mais il est temps d'en arriver au commentaire du P. Huby.

— L'Introduction du R. P. Huby à son commentaire sur Saint Marc, est brève, mais substantielle.

Après avoir rappelé que l'historien Eusèbe distingue le presbytre Jean de l'Apôtre Saint Jean auteur du quatrième évangile, il note avec raison que tous les historiens n'admettent pas cette dualité (p. VII). Saint Marc aurait écrit son évangile avant la mort de Saint Pierre que le R. P. place en 64 (p. XII). Saint Irénée semble, il est vrai, dire le contraire, mais il ne faut pas trop presser son témoignage. Le saint évêque aurait été surtout préoccupé de montrer que la prédication de Pierre avait été continuée après sa mort. Saint Luc qui d'ailleurs est le troisième évangéliste, a dû écrire avant 62 (p. XII).

Le second évangile, le moins connu de l'antiquité chrétienne, est de nos jours en grande faveur. C'est qu'il répond, nous dit le P. Huby, « à un besoin de notre âge qui, tout en étant très affiné ou parce qu'il est très affiné, aime ce qui est simple et discret. » On admire en effet le « réalisme franc » de Marc, sa « touche graphique », sa fraîcheur singulière et sa vivante originalité. (p. XIII). Cependant, s'il est excessif de dire avec Taine que Marc est « un peu illettré », il serait également exagéré de voir en lui un artiste littéraire. On a depuis longtemps souligné la gaucherie et l'inexpérience de l'écrivain, la pauvreté et la rudesse de son langage, la couleur araméenne de sa phrase, l'uniformité de ses procédés narratifs... « Il raconte à la façon des gens simples, des hommes du peuple, lorsqu'ils ont le don de voir les choses ». Mais cette simplicité même est en sa faveur et nous garantit sa fidélité et sa véracité. N'écrit-il pas du reste d'après la catéchèse de Saint Pierre ?

Les mots Messie et Fils de Dieu inscrits en tête du second évangile, en

---

1. *Praelectiones biblicae ad usum scholarum a* R. P. Hadriano Simon, C. S. S. R., S. Scr pturæ Lectore, *exaratae. Novum Testamentum, I,* 2e éditio, in-8° de xxxii-652 p. Turin, Marietti, 1924.

indiquent tout le programme. Marc nous montre la progression historique du ministère de Jésus avec ses points saillants : d'abord enthousiasme populaire, puis naissance et croissance de l'hostilité des Pharisiens ; d'autre part constitution du groupe des disciples et leur éducation ; enfin les voyages, la crise messianique et le dénouement.

Au chapitre quatrième, nous retrouvons l'enseignement en paraboles. Jésus, de la barque, instruit le peuple en recourant au langage figuré. Marc en prend occasion pour rapporter un certain nombre de paraboles, mais rien n'oblige à croire que Jésus les ait prononcées à la file, en un même jour : Marc aura voulu nous les présenter comme une forme caractéristique de l'enseignement de Jésus à cette période de son ministère. La question des disciples sur ce langage figuré et la réponse de Jésus seraient placées ici (v. 10-11) par anticipation, car la fin du chapitre (v. 36) suppose que Jésus n'a pas quitté la barque. Les paroles du Sauveur paraissent plutôt répondre à ce problème : « Pourquoi est-il donné aux uns de comprendre les paraboles c'est-à-dire de croire à l'Évangile, et pourquoi les autres n'ont-ils pas cette compréhension ?.... Comparées au Sermon sur la Montagne, les paraboles marquent un progrès dans la lumière » (p. 91). Mais il faut tenir compte des dispositions de l'âme. « Les exégètes incrédules, un Strauss, un Renan, un Loisy, s'arrêtent au premier stade : ils entendent la définition verbale du Royaume de Dieu, comme un naturaliste entend la définition verbale de la sirène ou du centaure. N'admettant pas la réalité de ce Royaume, ils ne voient dans la parabole que fiction d'une fiction... Telle était au temps de Jésus la psychologie de ceux du dehors » (p. 93). Il faut d'autre part compter avec la grâce que Dieu ne refuse jamais aux cœurs bien disposés.

Le P. Huby, malgré les difficultés que crée particulièrement **6**, 45, incline vers l'opinion qui n'admet qu'une seule Bethsaïde, au nord-est du lac de Tibériade, Bethsaïde-Julias (p. 147 sq.). Le v. 45, d'après lui, s'expliquerait ainsi : « *l'autre côté* marque le but final du voyage et *vers Bethsaïde* une escale intermédiaire et par conséquent la direction à prendre au départ ». On pourrait traduire : « Jésus ordonna aux disciples de prendre les devants vers l'autre rive en passant près de Bethsaïde » (p. 152). Cette explication paraîtra subtile, mais l'auteur a soin d'ajouter en note que l'expression « vers l'autre côté » n'est peut-être pas authentique, car elle est omise dans la version syro-sinaïtique, dans le manuscrit de Freer (Ve s.) et dans quelques manuscrits grecs cursifs.

Un certain nombre d'exégètes modernes ont voulu déposséder le Thabor de la gloire de la Transfiguration du Christ. Le v. 30 du ch. **9** semble, dit-on, commencer le récit d'un voyage à travers la Galilée ; puis au temps du Sauveur le Thabor aurait porté une forteresse. C'est assez pour transporter la Transfiguration sur le mont Hermon. Ces arguments ne sont pas suffisants pour rejeter l'opinion dite traditionnelle. Il y eut bien au temps d'Antiochus une citadelle sur le Thabor ; de même pendant la révolte juive de 66-67 après Jésus-Christ il fut de nouveau fortifié. Mais entre ces deux sièges, on ignore en quel état se trouvait la montagne. D'ailleurs l'existence d'une garnison à son sommet n'eût pas empêché le Sauveur de trouver quelque coin désert sur son flanc couvert d'arbres. En tout cas il lui était plus facile là que dans la région de l'Hermon de rencontrer à la descente des Scribes qui disputent au milieu d'une foule assemblée (**9**, 14).

Les Juifs attendaient Élie avant la venue du Messie. Aux disciples qui l'interrogent sur ce point (Marc **9**, 9-13 Cf. Matt. **17**, 10-13), Jésus répond qu'Élie est déjà venu. Jean-Baptiste est Élie non en personne, mais en vertu. « C'en est assez, dit le P. Durand, en son commentaire sur Saint Matthieu, pour définir le rôle d'Élie lors de l'avènement du Messie dans l'infirmité de la chair, et c'est bien l'objet de la question des Apôtres. Quant à la part que le prophète doit avoir dans l'avènement qui se fera avec la puissance de l'Esprit au jour grand et redoutable, nous sommes laissés au témoignage des anciennes Écritures » (p. 203). Et le P. Durand cite Malach., **4**, 5 ; Eccli. **48**, 10 ; Apoc. **11**, 3-6. Le P. Huby est encore ici plus affirmatif. Pour lui, Jésus déclare que la prophétie de Malachie annonçant le retour d'Élie avant « le jour de Iahvé », a été accomplie par l'action de Jean-Baptiste. Beaucoup de Pères et d'exégètes catholiques, à la suite des Juifs, ont cru à un retour personnel d'Élie à la fin des temps, mais « ils n'ont pas remarqué que l'exégèse rabbinique ne tenait compte ni de l'avènement du Règne de Dieu en la personne de Jésus ni de sa préparation par Jean-Baptiste » (p. 204). A l'exemple de Saint Éphrem, on peut admettre que la prophétie de Malachie a été suffisamment réalisée par le rôle de Jean. Ainsi pense le P. Huby avec Condamin, Van Hoonacker, Lagrange, Tobac et Allo, lequel déclare n'y avoir pas là-dessus de tradition catholique.

Saint Marc est le seul des évangélistes à mentionner le cas du divorce sur l'initiative de la femme (**10**, 9 sqq). On a supposé que l'auteur écrivant à Rome a adapté les paroles de Jésus aux mœurs romaines. Cette hypothèse est pour le moins inutile. « Les usages des Gentils, dit le P. Huby, tels que les disciples les avait vu pratiquer en Galilée ou dans les pays païens limitrophes, peuvent expliquer que Jésus ait tenu ce langage » (p. 226).

L'épisode de l'expulsion du temple des vendeurs et des changeurs n'est pas placé le même jour par les évangélistes. Tandis que Saint Jean le situe au début du ministère de Jésus, à la première Pâque, les Synoptiques le rangent parmi les événements de la dernière semaine ; mais alors que Saint Matthieu et Saint Luc le narrent immédiatement après l'entrée triomphale du Sauveur, Saint Marc le place le lendemain. Qui suivre ici ? Faut-il identifier le fait dont parle Saint Jean avec celui des Synoptiques ? Plusieurs auteurs catholiques l'ont pensé. Citons Calmes, Jacquier, Lepin, Levesque. M. Fillion déclare la question libre (*Vie de N.-S. J.-C.* 1922 tome II p. 87), bien qu'il préfère distinguer les deux récits. Le P. Durand (p. 343) renvoie à son futur commentaire sur Saint Jean ; il note cependant que, si l'on n'admet qu'une seule expulsion, elle a dû avoir lieu, comme le disent les Synoptiques, en la dernière semaine. Cette affirmation nous semble étrange ; nous nous attendions plutôt à la conclusion contraire : S'il n'y eût qu'une expulsion, c'est Saint Jean qui nous en donne la vraie date. Cet évangéliste distingue plusieurs venues de Jésus à Jérusalem et plusieurs Pâques ; or il écrivait longtemps après les Synoptiques ; n'est-ce pas à lui qu'il faut demander les précisions ? Le P, Huby garde le silence (p 259 sq) ; il aurait dû pourtant essayer de concilier Marc avec les deux autres Synoptiques. Les commentaires du P. Lagrange sont également muets sur cette question ; il la réserve sans doute lui aussi pour son commentaire du quatrième évangile. M. E. Ruffini (*Chronologia V. et N. Testamenti)* proteste énergiquement contre l'identification du récit des Synoptiques avec celui de Saint Jean :

« nisi dicatur adjuncta narrationum evangelicarum historica non esse, quod falsissimum existimamus, duæ ejectiones longo interjecto tempore separatæ ponantur necesse est » (p. 147). Mais il oublie de nous dire pourquoi donnant ici la préférence à Marc il fixe l'expulsion au lundi saint, malgré l'accord de Luc et de Matthieu ? est-ce parce que la différence d'un jour est peu considérable ? mais il s'agit quand même d'*adjuncta historica*. Pourquoi d'ailleurs sacrifie-t-il en ce cas le troisième évangéliste, qui à son avis est celui qui a le mieux conservé l'ordre chronologique ? Un mot d'explication serait bienvenu.

Le P. Huby suppose que Jésus a, selon les Synoptiques, mangé la Pâque juive, mais que pour une raison à nous inconnue il a anticipé et célébré le rite pascal avant le commun des Juifs (p. 331 sq.).

On a beaucoup discuté et l'on discute encore sur l'emplacement du Prétoire, résidence du Procurateur à Jérusalem. Des savants « dont le nombre, dit le R. P. Abel, O. P. [1] tend à s'accroître d'année en année » (?), pensent que le Prétoire est à identifier avec le palais construit par Hérode sur la colline occidentale de la ville, aux abords de la citadelle actuelle (el-Qalaah), au sud de la porte de Jaffa. L'opinion traditionnelle indique la forteresse Antonia qu'Hérode avait fait bâtir à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple et du haut de laquelle on pouvait exercer sur celle-ci une surveillance efficace. Le P. Huby, qui semble pencher pour la première opinion, termine par cette conclusion : « Quoi qu'il en soit du système qu'on adopte, il est clair qu'on ne peut séparer tribunal et palais du procurateur ; il faut les mettre l'un et l'autre ou dans la ville haute ou à l'Antonia » (p. 365).

***

M. Goguel. *Introduction au Nouveau Testament, tome I. Les Évangiles synoptiques*. In-16 de 532 p. Paris, Leroux, 1923.

Après un premier chapitre sur le terme d'évangile et l'origine de la tradition évangélique, l'auteur (professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris) nous trace l'histoire du problème synoptique. L'exposé des opinions est en général assez fidèle, mais il en est qu'il aurait pu laisser dans l'oubli. N'écrit-il pas lui-même que « des théories que nous avons passées en revue, il en est un certain nombre que l'on peut considérer comme définitivement périmées » (p. 111).

C'est à tort qu'il range parmi les tenants de la théorie des deux sources Jacquier, Huby, Mangenot et Lagrange (p. 91). Le P. Huby a protesté là-contre dans les *Recherches de Science religieuse*. Quant au P. Lagrange, nous avons vu plus haut ce qu'il pense.

M. Goguel examine ensuite les témoignages de la tradition sur la composi-

1. A la page 565 de l'ouvrage *Jérusalem, t. II : Jérusalem nouvelle*, par les PP. Vincent et Abel. La question du Prétoire y est exposée p. 562-586. Le regretté P. Meistermann a consacré au même problème tout un volume : *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia* (in-8° de xxiv-250 p., avec 32 plans et figures). Il y défend avec vigueur l'opinion traditionnelle. Il nous a laissé un bon résumé de sa thèse dans son *Guide de Terre Sainte*. Voir la nouvelle édition de 1923, p. 146 sqq.

tion des évangiles. Il commence par le prologue de Saint Luc. Contre Origènes, Dibelius, Klostermann et Lagrange, il défend l'interprétation donnée d'ordinaire au mot ἄνωθεν : depuis les origines c'est-à-dire depuis le début, l'annonce du Précurseur et de Jésus.

Matthieu et Luc ont voulu fondre ensemble l'évangile de Marc, les Logia et, sans doute, d'autres traditions encore. Au moment où ils ont écrit, l'évangile de Marc avait déjà dans l'Église une situation et une autorité qui ont assuré sa conservation ; or les Logia, n'étant pas protégés par une forte composition littéraire, constituaient un recueil quelque peu amorphe. Ils disparurent donc complètement.

Mais, selon nous, l'œuvre primitive de Saint Matthieu comprenait, outre les discours, le récit de faits et gestes du Sauveur ; c'est ce qui explique l'identité substantielle que la tradition a toujours reconnue entre le texte araméen et notre premier évangile canonique. Les critiques reviennent de plus en plus à cette opinion traditionnelle.

L'auteur du second évangile paraît bien devoir être identifié à Jean-Marc, cousin de Barnabé. La finale **16**, 9-20 ne serait pas authentique. Cependant, observe M. Goguel, l'évangile ne pouvait se terminer, quoi qu'en pense Wellhausen, avec le verset huitième ; la fin perdue de Marc devait comprendre le récit d'une rencontre en Galilée. Comme cette localisation des apparitions ne s'accordait plus avec la conception devenue dominante, on aura fait disparaître la fin primitive de Marc ! L'évangile de Marc aurait en outre subi quelques additions, en particulier, celle de l'épisode du figuier maudit (**11**, 12-14) et deux retouches importantes et antérieures à notre Matthieu actuel : ce serait le cycle de Béthanie avec la division des jours dans la dernière semaine et le discours apocalyptique. « L'évangile de Marc contenait primitivement l'Apocalypse sous la même forme que celui de Luc », mais ultérieurement un rédacteur l'a remaniée pour l'adapter à la situation nouvelle résultant du fait que la prise de Jérusalem n'avait pas déclenché le drame final. Luc aura connu la forme première de Marc, et Matthieu, la forme remaniée.

Inutile d'avertir que les dires de l'auteur ne sont qu'hypothèses plus ou moins en l'air. Seuls ses préjugés lui font voir dans l'évangile de Saint Marc une œuvre non homogène qui ne peut dériver d'un témoin oculaire, un écrit artificiel où les incohérences ne manquent pas ! Il en fait une œuvre composite dépendant des Logia et des souvenirs de Pierre, d'un récit de la Passion et d'autres sources encore !

M. Goguel ne croit cependant pas que d'une manière générale l'évangile de Marc dépende directement de Saint Paul. Il se pourrait sans doute que « sur tel ou tel point de détail on reconnaisse l'influence du grand Apôtre et même l'intention de faire l'apologie de son ministère ». Il cite l'épisode de l'exorciste étranger (**9**, 38-39), puis **7**, 27 et **13**, 10, où l'on aurait peut-être des apologies de la mission parmi les païens dont Paul était le champion ; la formule « le temps est accompli » (**1**, 15) est l'écho de Gal., **4**, 4, et ce qui suit : « croyez à l'évangile », anachronisme dans la bouche de Jésus, est une formule paulinienne. Il y aurait encore influence de Paul dans le récit de la transfiguration, dans l'opposition de la chair et de l'esprit (**14**, 38)... En soi, il n'y a pas impossibilité à ce que Marc ait subi l'influence de Saint Paul, mais les passages allégués peuvent fort bien s'expliquer en dehors d'elle.

M. Goguel est mieux inspiré, quand il écrit que de la rencontre de certains mots caractéristiques chez Paul et chez Marc on ne peut conclure à l'emprunt.

Les raisons pour lesquelles il reporte la composition du second évangile après l'an 70 sont des plus débiles. Il a de bonnes remarques sur le caractère littéraire et soutient l'unité de composition de notre premier évangile grec. Mais il déclare fausse l'attribution à l'apôtre Saint Matthieu. Comme, après l'avoir écartée, « nous ne disposons d'aucune indication sur laquelle on puisse étayer une hypothèse relative à l'auteur » (p. 440), le lecteur ne doit pas s'étonner de l'embarras où tombe M. Goguel. Notre premier évangile aurait été écrit en 80 et 90 ; le plan adopté repose sur celui de Marc dont il ne serait qu'un élargissement ; cependant l'auteur a introduit quelques modifications, groupé d'une manière plus systématique les récits similaires et ajouté de nouveaux éléments. Avec Marc, il a utilisé les Logia et d'autres sources, en particulier des traditions orales pour les récits de l'enfance. En un mot c'est l'hypothèse des deux sources que nous connaissions déjà.

Dans l'étude du caractère littéraire du troisième évangile, M. Goguel ne fait guère que résumer Plummer. L'auteur n'en est pas Luc, le médecin cher à Saint Paul ; c'est le même personnage que le rédacteur des Actes, « l'auteur à Théophile ». La tradition a attribué le troisième évangile à Saint Luc simplement parce que celui qui l'a composé (entre 75 et 85), s'est servi d'une œuvre de Saint Luc. Il y aurait eu une confusion analogue à celle qui a fait attribuer à Saint Matthieu notre premier évangile (p. 525). L'auteur du troisième évangile a utilisé Marc et les Logia, mais la majeure partie de son œuvre (un peu plus des deux cinquièmes) lui est propre. Quelques-uns de ces morceaux qui lui sont particuliers, « constituent les plus purs et les plus incontestables joyaux » de la tradition (p. 494). D'où la question des sources particulières à l'évangile de Luc. M. Goguel ne veut pas admettre l'hypothèse de la tradition orale ! Pour lui, elle est « entièrement conjecturale et par là-même invérifiable » (p. 496) ! Le texte de Luc I, 2 ne dit pas que l'écrivain ait directement consulté les témoins oculaires. Une part importante des éléments spéciaux à Luc proviendrait des Logia ; le reste, ou représente l'apport rédactionnel, ou dérive de sources assez diverses que M. Goguel renonce à déterminer.

L'auteur qui fait preuve, comme toujours, d'une grande érudition, nous eût donné une œuvre plus solide, plus digne d'éloges, s'il avait davantage confiance en la tradition. Assez souvent il bâtit sur le sable et ses conclusions dépassent les prémisses. Il est, en particulier, surprenant qu'il refuse encore à Saint Luc la paternité du troisième évangile et des Actes, comme à l'apôtre Saint Matthieu la composition d'un véritable évangile !



PRIMO VANUTELLI. *De Evangeliorum origine.* In-8° de xv-87 p. Rome, G. Bardi, 1923.

IDEM. *Il Figlio dell' Uomo. Studio sugli Evangeli.* In-8° de 48 p. Rome, G. Bardi, 1923.

Dans la première de ces brochures, où les pages blanches sont assez nombreuses, l'auteur nous présente le résultat d'un « long et patient labeur ».

La comparaison des évangiles synoptiques avec la version des Septante l'a convaincu que le problème synoptique du Nouveau Testament a son pendant dans les différents textes grecs de l'Ancien. Il y a en effet plusieurs versions grecques, puis nous trouvons dans les Septante mêmes des récits parallèles qui offrent des divergences plus ou moins notables. L'auteur a étudié ces textes, en particulier le livre de Daniel selon les Septante et selon Théodotion, et les a comparés avec les parties que les Synoptiques ont en commun. Sa conclusion est très simple : les résultats étant les mêmes, la cause ou les causes des divergences doivent être semblables. Il ne se contente pas de dire que les évangiles synoptiques peuvent dériver d'un même original sémitique ; il affirme qu'ils le doivent. Notre premier évangile grec est la traduction du texte hébreu (pourquoi ne pas dire « araméen » ?) de Saint Matthieu, par conséquent les évangiles de Marc et de Luc qui dans les passages parallèles ressemblent tellement au premier, dépendent sans aucun doute d'une même source hébraïque (araméenne) (p. XIII). Cette conclusion est-elle bien logique ? Que les ressemblances s'expliquent par l'unité du texte sémitique, cela se conçoit ; c'est le cas des versions grecques de l'Ancien Testament. Mais ceci ne nous donne pas l'explication des divergences.

M. Vanutelli n'a donc pas, malgré sa ferme conviction, trouvé la solution du problème synoptique des Évangiles. Nous ne voyons du reste pas pourquoi Saint Marc et Saint Luc ont dû se servir uniquement de sources écrites (p. XIV). L'existence de documents ne les empêchait pas de recourir à la tradition orale alors si en honneur. On en a autrefois exagéré l'importance ce n'est pas un motif pour la déprécier et la mettre complètement de côté.

— Venons-en à la seconde brochure que l'auteur lui-même appelle « trattarello ».

La formule « le fils de l'homme » se rencontre 84 fois dans les quatre évangiles et toujours sur les lèvres de Jésus. Pourquoi, si l'on excepte Saint Étienne dans les Actes et Saint Jean dans l'Apocalypse (deux fois), aucun écrivain sacré ne l'emploie-t-il en parlant du divin Maître, alors que lui-même s'est complu à se désigner de la sorte ? Était-ce une locution usitée alors en Palestine ou bien Jésus s'en est-il servi pour *insinuer* sa dignité transcendante ?

M. Wellhausen est persuadé qu'elle était très commune aux auditeurs de Jésus. Mais dans les évangiles, pense-t-il, elle revêt un sens tout particulier, inconnu des contemporains du Sauveur. Comme personne n'en demande l'explication, c'est donc que le Christ ne l'a réellement pas employée : ce sont les chrétiens qui la lui ont mise sur les lèvres.

Dalman au contraire nie que cette formule fût en usage parmi les Palestiniens du temps de Jésus. Le Sauveur en se nommant ainsi recourait à une locution inusitée et énigmatique pour qui ne pouvait en découvrir la relation avec Daniel 7,13. Les disciples eux-mêmes n'en furent instruits qu'après l'annonce de la Passion et de la Résurrection. Jésus n'a donc pu s'appeler de ce nom qu'après la confession de Pierre.

Pour M. Vanutelli, une locution répondant à « fils de l'homme » était courante en Palestine du temps du Christ et signifiait tout simplement « homme » ou « je, moi ». Il se flatte d'avoir pour lui un certain nombre de Pères et d'écrivains ecclésiastiques, Maldonat et plusieurs auteurs catho-

liques modernes, auxquels il adjoint les protestants Holtzmann et Lietzmann Il fait, lui aussi, observer que jamais les Juifs, quels qu'ils soient, ne demandent au divin Maître le sens de cette appellation (p. 18). Il tire argument du passage de Marc **2**, 23-28 comparé avec Matt. **12**, 1-8 (Cf. Luc **6**, 1-5). Les paroles : « Le fils de l'homme est maître du sabbat » équivaudrait à celle -ci : L'homme est maître du sabbat. Il s'appuie en particulier sur Saint Matthieu, mais bien à tort, nous semble-t-il. On y lit en effet cette phrase : « Il y a ici plus grand que le Temple », qui est une allusion à la personne et à la dignité du Christ. Notre auteur n'en tient nul compte. D'autre part, la conclusion qu'il tire des paroles qui se lisent en Matt. **9**, 6-8 : « Ils glorifiaient Dieu de ce qu'il avait donné une telle puissance aux hommes », n'en découle pas nécessairement. La foule pensait certainement à Jésus, d'autant plus qu'il n'est pas donné à tous les hommes de remettre les péchés, pas plus que de guérir instantanément les malades. Nous voyons ailleurs les Pharisiens se récrier en entendant le Christ s'attribuer un tel pouvoir.

M. Vanutelli s'arrête à ce dernier récit de Saint Matthieu (**9**, 1-8) qui lui paraît avoir une grande ressemblance avec le miracle de la piscine de Jean ch. **5**. Mais, tout d'abord, il n'est pas certain que le malade du quatrième évangile était un paralytique comme celui de Mathieu. En outre, nous ne voyons pas de quel droit l'auteur explique les paroles « judicium facere » (Joa. **5**, 2) au sens de remettre les péchés (p. 26) ou de faire miséricorde (p. 25); le contexte s'y oppose absolument. Il n'est pas davantage autorisé à conclure de ce rapprochement forcé que « le fils de l'homme » n'a dans Saint Matthieu que la signification d'« homme ».

Il va cependant plus loin. Il croit trouver un autre argument dans la question posée par Jésus à l'aveugle-né après sa guérison : « Crois-tu au fils de l'homme ? » (Joa. **9**-36 t. grec). Tandis que dans Joa. **5**, 27 il n'y a pas d'article (υἱὸς ἀνθρώπου), ici nous en avons deux, mais cela n'arrête pas notre auteur. Il admet pourtant que ce passage semble contredire sa thèse et indiquer que la locution « le fils de l'homme » n'était pas courante en Palestine du temps de Jésus, A quoi il répond que si l'aveugle ne comprend pas tout de suite la question du Sauveur, c'est qu'elle était faite à brûle-pourpoint et qu'il n'avait pas encore vu son bienfaiteur. Reste malgré tout l'aveu que la question du Christ « dovette esser niente chiara e aver bisogno di spiegazione » (p. 29).

Nous n'ignorons pas que la formule « le fils de l'homme » est parfois rendue par « moi » dans un autre ou dans les deux autres Synoptiques. L'auteur cite des exemples à la page 32. A son avis, Jean (**12**, 32 sqq.) présenterait un cas analogue cf. **3**, 14 et 8, 28. Il confesse, il est vrai, ici encore que la question de la foule : « Quel est ce fils de l'homme ? » (v. 34) paraît bien exclure l'usage courant de cette locution ou le sens de « moi ». Il ne nous semble pas que la comparaison avec Joa. **1**, 19 sqq., où l'on dit au Précurseur : « Qui es-tu ? », enlève cette impression. Il y aurait donc demande d'explication. De plus, l'auteur aurait pu discuter la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin.

Aussi a-t-il raison d'être réservé, dans sa conclusion. « Je puis enfin, dit-il, ajouter que peut-être quelquefois notre périphrase était employée comme un voile de modestie par qui devait annoncer de sa personne de grandes choses ou revendiquer des pouvoirs non concédés aux autres »

(p. 44). Au lieu de « peut-être » et de « quelquefois », n'eût-il pas été préférable et plus exact de dire : « d'ordinaire, à n'en pas douter » ? Tel est l'avis du R. P. Lagrange et d'autres qui défendent ce qu'on pourrait appeler l'opinion moyenne. Cette locution « le fils de l'homme » n'était pas un titre messianique courant, puisque Jésus au début de son ministère prenait soin de cacher sa dignité; mais le Sauveur s'en est servi dans un sens spécial en le rapportant à sa mission. Par là-même il préparait les disciples — et les autres — à la claire manifestation de sa messianité et de sa filiation divine.



Geslin. *La demi-heure d'Écriture Sainte. L'Épître aux Romains.* 4 fascicules In-8° d'une soixantaine de pages chacun. Chez l'auteur, Grand Séminaire de Séez (Orne) 1923-1923.

Monsieur le Chanoine Geslin a entrepris ce commentaire dans un but tout apostolique. Mettre les prêtres et les séminaristes en contact avec la Sainte Écriture, leur faciliter l'intelligence des Épîtres qu'ils relisent souvent, du moins dans les offices liturgiques, sans les goûter faute de les comprendre, telle a été l'intention de l'auteur. Projet louable entre tous et qu'il a su réaliser en ce commentaire de l'Épître aux Romains.

On y trouve le texte latin avec la version, quelques brèves explications de mots et le commentaire proprement dit. Celui-ci est divisé en sections et comprend un résumé, puis l'exposition avec schémas correspondants. Concis et clair, il montre bien l'enchaînement des idées, le développement de l'argumentation de l'Apôtre. L'auteur en ceci nous paraît même donner dans l'exagération. La logique, certes, Paul ne la dédaigne pas ; il s'en sert fréquemment et à merveille, mais à sa manière qui est celle des Orientaux et même des rabbins. M. Geslin qui prodigue à l'Apôtre les titres de « surprenant logicien, implacable logicien, inlassable logicien », va jusqu'à en faire presque un scolastique. C'est le cas, en particulier, du quatrième fascicule où est expliquée la partie morale de l'épître (c. 12-16) : il y distingue avec insistance les diverses causes à la façon d'un manuel de philosophie et, somme toute, complique plutôt les choses.

L'Épître aux Romains a certainement été écrite à Corinthe. Mais M. Geslin fait erreur quand il la date du premier séjour de Paul en cette ville qui coïncide avec le proconsulat de Gallion, frère de Sénèque (52). L'Apôtre n'écrivit aux Romains que durant son second séjour en la capitale de l'Achaïe, séjour qui ne fut que de trois mois et doit se placer en 56-57.

Le v. 25 du ch. 4. arrête les interprètes. Pourquoi Paul attribue-t-il la rémission des péchés à la mort du Christ et notre justification à sa résurrection ? On a émis diverses opinions plus ou moins satisfaisantes. M. Geslin estime qu'« il est plus simple de voir dans ce curieux départ de mots le jeu du parallélisme hébraïque. Le tout de l'action divine fera le tout de restauration humaine. » Nous aurions là un cas semblable à ce passage bien connu des Psaumes : *Ad annuntiandum mane misericordiam tuam et veritatem tuam per noctem.*

L'auteur divise la partie dogmatique (c. 1-11) de notre épître comme les PP. Cornely, Prat... c'est-à-dire joint le ch. 5 à la seconde section, tandis

que le P. Lagrange et d'autres auteurs le rattachent au ch. **4**. On a donc **1-4** : problème de la justification ; **5-8** : effets de la justification ; **9-11** : le sort des Juifs.

Les ch. **5-6** exposeraient le premier fruit : la paix qui donne la plénitude de notre être ; les ch. **7-8**, le second : la liberté qui donne la plénitude de notre activité. Nous ne nierons pas que tout cela se trouve dans les chapitres susdits, mais cette division trahit assez le désir de coordonner et simplifier à tout prix les divers développements qu'ils contiennent. L'Apôtre au ch. **6** formule bien des objections ou plutôt se les pose ; mais il y décrit l'affranchissement de la servitude du péché. Est-ce en outre définir exactement le ch. **8** que de lui donner comme objet l'affranchissement de la loi des membres ou de la concupiscence ?

Le passage, 8, 26-27 est interprété de la prière de l'homme extatique : « Cette prière ne serait pas propre aux premiers siècles de l'Église, contrairement à ce que dit Saint Chrysostome ; elle ne serait pas non plus commune à tous les chrétiens : ce serait la prière où l'âme ravie ne s'appartient plus. Emportée par l'Esprit-Saint dans les hauteurs de la contemplation, l'âme prie sans formules, mais Dieu qui sonde les cœurs et connaît les désirs qu'il a inspirés, sait que cette prière est selon lui et pour les saints... » Le P. Cornely après avoir rapproché ce phénomène du don des langues (Cf. Origène, Chrysost.), se contente de dire : *ita hic quoque de extraordinario quodam orandi modo agi videtur.* Il cite pourtant Cassien et renvoie à Saint Alphonse Rodriguez. Le P. Lagrange est cette fois plus net que son devancier. Il parle de « l'angoisse de la prière mentale », puis nie qu'il y ait parité complète avec la glossolalie. « Le don des langues a disparu de nos jours, tandis que l'Esprit inspire toujours la prière dont Paul parle aux Romains ». L'Apôtre viserait donc ici un mode de prière spécial à certains états mystiques.

Le livre du Chanoine Geslin ne dispensera pas les ecclésiastiques studieux de recourir aux grands commentaires, mais dans sa féconde concision il suppléera ceux-ci auprès de ceux qui n'ayant pas les loisirs (ou les moyens) suffisants, sont pourtant avides de nourrir leur âme de la forte doctrine de Saint Paul.

[Dom P. Delatte]. *Les Épîtres de Saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres.*

Vol. I : *Les Actes, Épîtres aux Thessaloniciens et I Cor.* — In-8° de 403 p. 1924.

Vol. II : *2 Cor., Galates, Romains*, 398 p. 1925. — Esschen (Belgique), Imprimerie librairie Saint-Alphonse.

Le Rme P. Abbé de Solesmes suit dans cet ouvrage le même plan que dans son commentaire sur les Évangiles. Le texte de la Vulgate est distribué en sections d'après le sens ; le commentaire consiste en une paraphrase continue mais très brève. L'auteur a surtout voulu, comme l'indique le titre, replacer les épîtres de Saint Paul dans le cadre historique des Actes des Apôtres. A-t-il réussi au gré de ses désirs ? Le lecteur attentif aura peut-être l'impression que ce nouvel ouvrage n'est pas en progrès sur le commentaire des Évangiles, ou du moins que l'application de la même méthode y est moins heureuse.

Puisse-t-il du moins amener le grand public pour lequel il a été écrit, à lire et goûter le Nouveau Testament, lequel devrait être familier à tout chrétien fervent !

J. Biard. *Les Vertus théologales d'après les Épîtres de Saint Paul.* In-12 de 237 p. Paris, Gabalda, 1924.

Ce volume est composé de dix conférences données aux grands Séminaires de Valence et de Grenoble pour une retraite d'ordination. Aussi excusera-t-on l'auteur de ne nous avoir pas présenté « un exposé didactique complet ni une étude méthodique et patiente des textes ».

En nul autre écrit du Nouveau Testament, aussi bien qu'en Saint Paul, nous ne trouvons groupées les trois vertus théologales, et ramassés les éléments théologiques de leur définition. Nulle part non plus le « rythme ternaire de l'âme » que constituent ces vertus, ne s'accuse avec plus de force et de constance que chez l'Apôtre. C'est fréquemment que Saint Paul revient sur cette triade qui groupe autour de soi comme autant de qualités propres la plupart des vertus chrétiennes, s'en compose pour ainsi dire et les ramène à une unité plus haute.

Les trois premières conférences traitent de la foi : l'acte de foi, l'esprit de foi dans la vie intellectuelle, la foi dans la vie morale ; les trois suivantes ont pour objet l'espérance : la mort éternelle et la vie éternelle, le jugement et la résurrection, la vertu d'espérance ; la septième et la huitième sont consacrées à la charité ; les deux dernières enfin nous entretiennent des charismes et de la Sainte Eucharistie, mystère de foi, d'espérance et de charité.

Nul n'ignore l'importance de la foi d'après Saint Paul. Il en fait à juste titre le fondement de la justification. Elle est la caractéristique du disciple du Christ : le chrétien est un croyant. A quoi bon arrêter nos réflexions sur la fin naturelle de l'homme ? L'acte de foi doit se porter d'emblée sur notre fin surnaturelle telle que la Révélation nous la fait connaître, et diriger toute notre vie en conséquence, car « le juste vit de la foi ». La foi doit inspirer, régler d'abord la vie intellectuelle du chrétien et surtout du prêtre. Que l'on soit philosophe, historien, artiste ou professeur de quelque discipline que ce soit, « il ne faut pas que le pli professionnel efface ou dissimule ou domine la physionomie du croyant ». Les habitudes intellectuelles du savant ou de l'artiste, loin d'effacer les habitudes intellectuelles du croyant, devront participer à quelque degré à *la certitude* et à *l'humilité* étroitement unies dans l'intelligence du fidèle. Toutes les disciplines sont les servantes de la foi et de la théologie. Toutes nos études et nos recherches doivent avoir pour but la gloire de Dieu et le bien des âmes.

La foi et l'obéissance sont connexes. Cela ressort nettement du langage même de l'Apôtre qui souvent associe ou assimile l'obéissance à la foi. L'acte de foi et d'obéissance est à la base de la vie morale chrétienne et la commande tout entière, à la base et au sommet de l'ascétique chrétienne comme au seuil et au cœur même de la mystique (v. p. 69).

L'Espérance est sœur de la Foi. En outre, comme l'humilité et l'obéissance sont inséparables de la foi, de même plusieurs vertus classées d'ordinaire parmi les vertus cardinales font plutôt partie, d'après Saint Paul, de

la vertu d'espérance. Ainsi la patience, la constance, la persévérance se trouvent toujours groupées dans les descriptions que l'Apôtre fait de l'espérance (p. 134-139). Ces différentes vertus, d'ailleurs, s'alimentent del'espérance et de l'attente de la grâce et de la gloire. A son tour l'espérance s'épanouit en confiance et en allégresse.

La Charité qui est l'objet des deux premiers commandements de la Loi, est la reine des vertus. « L'amour achève de lier la créature à Dieu, dit Mgr Gay. L'amour livre la créature à Dieu et il livre Dieu à la créature. » L'amour de Dieu pour l'homme est la règle et le modèle de l'amour dont il nous faut l'aimer. Saint Paul a écrit de façon sublime de la charité, en particulier dans I Cor. et Rom. De quelle charité est-il question dans ce texte : *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris* ? Est-ce l'amour de Dieu pour nous (Lemonnyer) ou l'amour que nous avons pour Dieu (Lagrange) ? Les exégètes hésitent. Pour M. Biard, cette hésitation même « devient une lumière ». L'amour de Dieu pour nous s'est répandu dans nos cœurs en y faisant naître la charité surnaturelle. « A l'origine, c'est le même amour ». (p. 158 sq). Très bien, mais les distinctions sont toujours utiles, surtout lorsqu'elles sont fondées sur le contexte immédiat.

Au ch. 13 de la première aux Corinthiens, Saint Paul énumère quinze vertus qui sont comme les attributs de la charité et cette énumèration n'est pas limitative (v. p. 186 sqq). Parmi elles, il mentionne la foi, l'espérance et la patience. Mais, remarque M. Biard, la foi et l'espérance sont ici envisagées plutôt comme vertus morales, que comme vertus théologales : il s'agit de la docilité de l'esprit et de la confiance de l'âme, comme la patience est le calme, la douceur parmi les tribulations, contrariétés et contradictions. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ἀγάπη et πίστις dans l'énumération des vertus que Paul appelle le *fruit* de l'Esprit (Gal., 5, 22-23) : ces deux mots, employés ici sans l'article, ne sont pas, dit l'auteur, les vertus théologales de même nom, mais doivent plutôt se traduire par *affection* et *confiance* ou *fidélité*. Notons en passant que le texte grec ne nomme pas douze vertus, mais seulement neuf ou dix suivant les manuscrits.

Dans la dizième conférence, l'auteur se demande si les charismes sont aussi rares, à notre époque comme dans l'histoire de l'Église, qu'on semble le croire généralement. A son sens, il n'y a pas que les charismes éclatants réservés aux grands saints. Tous les chrétiens sont susceptibles d'agir sous l'influence charismatique de l'Esprit-Saint. « L'usage des charismes, dans la primitive Église elle-même, allait depuis l'exercice d'une aptitude naturelle, aiguillonnée et élevée un peu au-dessus de sa capacité par l'Esprit-Saint, jusqu'à l'opération de grands miracles » (p. 211). Le discours de sagesse, le discours de science, la prophétie qui édifie et exhorte, la voix du docteur, tout cela s'exerce encore, dit-il, dans le ministère pastoral ; de même les autres charismes peuvent agir dans l'administration des sacrements, la visite des malades... Il faudrait donc admettre l'influence constante ou du moins très fréquente des charismes dans le ministère sacerdotal. Cette opinion est assurément encourageante pour tous les prêtres et chrétiens. Tous les exégètes en conviendront, mais seront-ils aussi disposés à l'admettre ou à l'approuver ? Maintient-elle suffisamment la vraie notion du charisme ? ne confond-elle pas l'influence charismatique avec des grâces actuelles plus ou moins intenses qu'il plaît à Dieu d'accorder en certaines circonstances ?

ou bien la manière dont on explique ordinairement le charisme, est-elle trop étroite et à réformer ? Autant de questions que nous nous contenterons ici de poser.

Nous terminerons en souhaitant à ces doctes conférences la plus large diffusion parmi ceux qui se destinent au sacerdoce . Elles formeront tout ensemble et leur esprit et leur cœur.

***

IGNACE BEAUFAYS, O. F. M. *Aux premiers jours de l'Église*. In-8° de 105 p. avec 6 hors-texte. Bruxelles, La Lecture au Foyer, 1924.

IDEM, *Saint Paul*. In-8° de 168 p. avec 5 hors-texte. Ibid. 1925.

Nous venons un peu tard parler du R. P. Beaufays La première de ces élégantes plaquettes a été publiée il y a de longs mois et a reçu bon accueil du public Ce retard du moins nous aura permis de présenter en même temps à nos lecteurs les deux petits volumes et d'unir nos éloges à ceux dont l'auteur a été l'objet en plusieurs excellentes revues.

Le R. P. qui a enseigné l'Écriture Sainte et vécu longtemps en Orient, a su mettre à profit sa science et son expérience Sa plume alerte et imagée excelle à dépeindre le milieu où vécurent le Christ et les Apôtres.

Le premier volume qui traite des débuts de l'Église, compte six chapitres dont voici les titres : A la veille de la catastrophe, Conducteurs d'aveugles, Le petit troupeau du Bon Pasteur, La doctrine des Apôtres et la fraction du pain, « Vous serez haïs à cause de moi », Le Royaume d'Israël.

Le livre s'ouvre par la description de la Cité sainte si vivante et si prospère quelques années avant la catastrophe où elle sombra. Hérode, Pilate, les Pharisiens et les Saducéens, les différentes classes d'habitants passent successivement sous nos yeux dans la ville un instant ressuscitée par le style pittoresque de l'écrivain. Le Temple, centre de la religion juive et merveille du monde, apparaît de loin comme « une montagne de neige et d'or ». Mais tout contre, se dresse la forteresse Antonia, signe de la déchéance et de la servitude d'Israël. Les prêtres chargés de la conduite du peuple ne songent qu'à se repaître des victimes du temple et à s'enrichir de ses revenus. Les scribes et docteurs ont soin d'enseigner la Loi, mais par la multiplicité de leurs traditions et prescriptions ils la rendent impraticable et odieuse. Ils se gardent bien d'ailleurs de toucher du doigt le fardeau dont ils accablent les épaules d'autrui. Le Royaume messianique, qu'ils attendent et qu'ils prêchent, doit être la restauration d'Israël, le triomphe sur les nations, la prospérité et le bonheur temporels.

Tout autre est la vie des disciples du Christ, du petit troupeau qu'il a confié à ses Apôtres et qui ne cesse de se multiplier. Ils ont pour les encourager et les soutenir l'enseignement apostolique et la fraction du pain. Mais la persécution se hâte de venir les éprouver selon la parole du Maître : « Vous serez haïs à cause de moi ». Ils sont poursuivis et les Apôtres sont les premières victimes. Ils sont flagellés ; Étienne est lapidé, Jacques est mis à mort par ordre d'Hérode. Cependant le royal persécuteur périt peu après, rongé des vers.

En attendant le châtiment d'Israël, le Royaume du Christ se dilate :

les païens entrent nombreux dans le bercail du Bon Pasteur ; les fidèles qui reçoivent à Antioche de Syrie le nom de « chrétiens », se multiplient dans les îles, en Phénicie et en Asie-Mineure, dès avant que le Seigneur donne à son Église le « Vase d'élection » qui sera le Docteur des Nations.

Tel est, résumé en quelques lignes, le sujet exposé avec tant de science et de charme dans la première plaquette. Quiconque en entreprendra la lecture, se sentira pressé de la poursuivre jusqu'au bout, plus encore d'ouvrir le second volume où, dans le même style vif et coloré, le R. P. nous présente la personne et le rôle du grand Apôtre.

— Voici les titres des cinq chapitres qui le composent : « Dans la gueule du Lion », Deux Apôtres [Pierre et Paul], A travers le monde Oriental, Derniers voyages, La grande espérance.

L'auteur commence par introduire l'Apôtre en la capitale de l'Empire où il fut une première fois captif deux longues années. Il s'attache à nous décrire la vraie physionomie de Rome païenne : population, administration, religions et cultes, institutions et mœurs, d'autant que la peinture de Rome nous représente également bien la vie et la corruption de la plupart des grandes villes du monde romain.

Dans le deuxième chapitre, l'auteur nous trace le portrait de Paul avant comme après sa conversion, nous faisant toucher du doigt l'action de la grâce en cette âme droite et franche, forte et ardente, qui apporte à la propagation de l'Évangile non moins de zèle qu'autrefois à la persécution des fidèles du Christ. Cette transformation apparaît d'autant plus étonnante et admirable que Paul appartenait à la secte des pharisiens et avait reçu une formation rabbinique. Ce petit homme qui répand la terreur parmi les adversaires de Jésus, avait un cœur tendre et sensible et possédait à un haut degré le don d'inspirer la sympathie. Ses Épîtres comme les Actes des Apôtres en sont le vivant témoignage.

Pierre qui mourut en regardant Paul comme un frère bien aimé, nous est déjà connu par les évangiles, en particulier celui de Marc « son fils ». L'auteur nous le dépeint rapidement en le comparant à Paul. Pierre qui se laissa aller à renier son Maître, pleura amèrement sa faute qu'il répara par sa triple protestation d'amour et par une mort semblable à celle de Jésus. Ces deux grandes âmes, malgré la différence de leur éducation et de leur caractère, se concertèrent pour l'évangélisation du monde et tous deux scellèrent la foi de leur sang dans la capitale de l'Empire.

Paul, quelques années après sa conversion, fut amené par Barnabé à Antioche de Syrie, « la princesse du Levant, mollement assise au milieu d'une plaine ensoleillée que l'Oronte relie à la Méditerranée ». De cette ville, si prospère encore au temps de Saint Chrysostome et qui n'est plus aujourd'hui qu'une modeste bourgade, Paul et Barnabé partirent ensemble pour entreprendre l'évangélisation de Chypre (patrie de Barnabé), puis des villes méridionales de l'Asie Mineure, de cette contrée aux populations remuantes et superstitieuses, d'où « sortirent des charlatans comme Apollonius de Thyane, de farouches visionnaires comme Montan, de prétendus réformateurs comme Marcion » (p. 80).

Après le Concile de Jérusalem, Paul avec un autre compagnon repartira d'Antioche pour de nouvelles conquêtes à travers l'Asie Mineure, la Macédoine et l'Achaïe.

Cette fois Paul passe par les grandes trouées du Taurus, appelées « Portes ciliciennes ». Des hauteurs « on voit se dérouler à perte de vue l'immense plaine de Lycaonie cerclée de cimes neigeuses, océan de verdure au printemps, steppe poussiéreuse en automne, semée de plaques brillantes qui sont des lacs ou des marais, et de protubérances arrondies émergeant de la buée du matin comme des îles flottantes » (p. 86). Le R. P. fait entrer l'Apôtre dans l'ancien royaume des Galates, ces Gaulois au cœur généreux et bon, mais mobiles et changeants ! que Paul devra bientôt gronder et rappeler à leur ancienne affection dans une lettre où alternent les paroles sévères et les accents les plus maternels.

Philippes est la première ville d'Europe que l'Apôtre évangélisa. C'était alors une colonie romaine. Les Philippiens occuperont une place de choix dans son cœur et bien méritée, car ils lui demeurèrent toujours fidèles et tendrement dévoués. Dans la touchante lettre qu'il leur écrira de sa prison de Rome, il les appellera « sa joie, sa couronne » et les exhortera, eux « si fiers du droit de cité italique de leur ville », à regarder et « attendre la cité des cieux » (p. 95).

Voici maintenant l'Apôtre parmi « ces intarissables bavards » que sont les Grecs, à Athènes, cité bien déchue de sa splendeur d'autrefois, mais riche de souvenirs et de monuments, « véritable panthéon », où, selon le mot ironique de Pétrone, « il était plus facile de rencontrer un Dieu qu'un homme ». A ces Athéniens, curieux et superstitieux, Paul annonce « le Dieu inconnu » qui a créé le ciel et la terre et ressuscité le Christ. Mais comment parler de résurrection à ce peuple volage, tout pétri de matérialisme et de panthéisme ? L'indifférence et la raillerie, telle fut toute la réponse des Athéniens !

Puis, c'est Corinthe, « pont entre deux mers », ville cosmopolite, au commerce très actif, capitale de l'Achaïe, et siège du gouverneur romain. Paul y fut plus heureux qu'à Athènes. Les deux lettres qu'il écrira aux fidèles de Corinthe et où il corrige et réprime de graves abus, nous font saisir sur le vif « la méthode de l'enseignement de l'Apôtre et les difficultés avec lesquelles il se trouvait aux prises » (p. 104). C'est ce que l'auteur nous montre en quelques pages qui sont un excellent résumé de ces lettres admirables.

Le lecteur aura plaisir et intérêt à refaire avec un guide aussi compétent que le R. P., les derniers voyages de l'Apôtre (ch. IV) qui précédèrent et suivirent sa captivité de deux ans à Rome. En passant, l'auteur lui fera connaître les autres épîtres de Saint Paul ainsi que celles de Pierre. Enfin, le dernier chapitre, « La grande espérance », résume les points fondamentaux de la prédication ou de la doctrine de l'Apôtre qui désirait si ardemment la mort pour être uni au Christ et encourageait les fidèles en leur montrant le ciel.

Ces conférences données au Cercle Saint-Jean de Capistran de Bruxelles ne manqueront pas d'exercer au loin une salutaire influence. Il est à souhaiter que la troisième série (Saint Jean) qu'on nous promet, ne tarde pas à venir compléter ce vivant aperçu des temps apostoliques.

***

E. BAUMANN. *Saint Paul.* In-16 de 349 p. Paris, Grasset, 1925.

L'auteur qui a longtemps parcouru l'Orient à la recherche des traces de Saint Paul, se complaît dans la description des lieux qui furent le théâtre de la vie et de l'activité du grand Apôtre. Il le replace ainsi dans la réalité et nous fait beaucoup mieux saisir et apprécier le courage, les efforts, les luttes, la sagesse et la prudence, le zèle et le dévouement de Saint Paul.

C'est avec un sensible plaisir qu'on suit Paul depuis Jérusalem où il persécute l'Église jusqu'à Damas où il est conquis par le Christ, en Cilicie et à Antioche, puis à travers ses courses apostoliques en Chypre, en Asie Mineure, en Macédoine, en Achaïe, enfin à Jérusalem, Césarée, Malte et Rome. Partout, grâce au talent de l'éminent écrivain, l'ancien pharisien, tout rempli de la sagesse et de la force d'en haut, revit et agit sous nos yeux comme le contemplèrent les premiers fidèles.

L'auteur d'œuvres aussi profondément chrétiennes que *Les trois villes saintes, La Paix du septième jour, Job le prédestiné, L'Anneau d'or des grands mystiques*, ne nous étonne pas lorsqu'il aborde le grand Apôtre, le Docteur des Nations, lorsqu'il tente de nous faire entendre « une des plus grandes voix que la terre ait écoutées », d'esquisser le portrait de celui qui fut « la figure dominatrice des temps apostoliques » (p. 7).

A la différence de Loisy, Guignebert et autres dont la critique dissocie, dissèque, mais ne construit pas, il a voulu atteindre et nous manifester l'être intime de Saint Paul, nous en donner un portrait synthétique où nous voyions harmonieusement unis et fondus les traits de la nature et les touches de la grâce.

Tout travail sur Saint Paul suppose chez l'auteur la connaissance des Actes et des Épîtres et des diverses opinions émises par les interprètes. M. Baumann se montre assez bien au courant et, comme un brave exégète, fait résolument son choix que souvent d'ailleurs il se plaît à justifier.

Ainsi admet-il qu'il y eut des diacres avant Étienne. Ils étaient palestiniens ; des plaintes ayant été formulées contre eux par les hellénistes, on choisit parmi ceux-ci sept hommes vertueux en vue de remédier à la situation (p. 31). Cette opinion est, comme il le dit, probable ; mais elle suppose que les sept élus, dont les noms sont grecs, étaient tous hellénistes, ce qui n'est pas certain. M. Baumann ne nous dit pas clairement sa pensée (p. 115) à propos du choix de Barnabé et Paul et de l'imposition des mains qu'ils reçurent avant d'aller porter au loin la Bonne Nouvelle (Actes **13**, 2-4). Est-ce l'ordination sacerdotale ou bien la consécration épiscopale ? Le P. Prat se prononce pour cette dernière. Mais il est des interprètes qui n'y voient ni l'une ni l'autre ; il s'agirait d'un simple rite de bénédiction, de la mission confiée à Paul et Barnabé d'aller prêcher et fonder des églises. Tel est l'avis de M. Tixeront dans un récent ouvrage [1]. On peut alléguer en ce sens Actes **14**, 23b ; **15**, 22, 33.

Paul évangélise la Galatie proprement dite dès son second voyage missionnaire. « C'est ainsi que des hommes de sang gaulois, des Celtes barbares, vingt ans après la mort du Christ, eurent la révélation de la foi ». Leur

1. TIXERONT. *L'Ordre et les ordinations*, in-16 de VIII-273 p. Paris, Gabalda, 1925.

versatilité indigna Paul. « O absurdes Galates, s'écria-t-il, qui vous a ensorcelés ?.... Et son apostrophe semble franchir les siècles comme les lieux et viser les Français qui se croient modernes, leur manie de verbiage, leur fausse générosité » (p. 166). Tous les Français ne se retrouveront pas dans ce portrait. M. Baumann ne tomberait-il pas ici dans le défaut qu'ont maints Français de se mésestimer et décrier ? Puis n'exagérons pas la parenté entre nos compatriotes et les lecteurs de l'épître de Paul. En tout cas, la date que M. Baumann lui attribue ne cadre pas avec l'hypothèse des Galates du Nord qu'il admet. Il place en effet la composition de l'épître à Éphèse, à la fin du deuxième voyage missionnaire, (53-54) « avant de retourner chez eux » (p. 218). Or Saint Paul dit à ses lecteurs qu'il les a déjà visités deux fois, ce qu'il n'a pu faire encore à cette date si les destinataires sont des Galates proprement dits.

M. Baumann a tenu à donner son sentiment sur l'infirmité de l'Apôtre. Il y revient à plusieurs reprises. D'après lui, quand Paul écrit aux Galates : « Voyez les gros caractères de mon écriture », il ne fait pas allusion à ses mauvais yeux qui l'eussent contraint de grossir ses lettres, mais plutôt à ses doigts raidis par le travail, en particulier par la manœuvre du lourd cardoir (p. 54 sq.). On a voulu voir un indice dans ces autres paroles de Paul aux Galates : « Si la chose vous eût été possible, vous vous seriez arraché les yeux pour m'en faire don ». De cette hyperbole proverbiale on a conclu que Paul fut atteint d'une ophtalmie purulente. M. Baumann n'est pas de cet avis : « les maux d'yeux, dit-il, sont si communs en Orient que le contact d'une telle maladie n'eût pas été pour les Galates une épreuve ». On pourra répondre qu'il y a ophtalmie et ophtalmie. Pour lui, il préfère « supposer quelque fièvre aggravée d'une éruption violente et contagieuse comme la variole » (p. 166). Ailleurs, il dit que Paul manquait de cette santé qui rend la joie facile. « Les étés à Corinthe sont accablants ;... la faiblesse (I Cor. 2, 3) dont il se souviendra, tenait, on peut le croire, à des fièvres qui le déprimaient » (p. 201 sq.). Mais qu'était le *stimulus carnis* ou plutôt le σκολοψ de I Cor. 12, 7 ? Tout d'abord M. Baumann préfère traduire « pal » plutôt que « écharde » qui fournit « une image peu nette » ; quant à la chose elle-même, ce serait « une infirmité vulgaire et poignante que la chirurgie moderne supprime facilement » (p. 201 sq.). Sans doute que le lecteur devinera. Encore faut-il que cette maladie fût humiliante et spéciale à l'Apôtre. Quoi qu'il en soit, M. Baumann a eu raison de faire le silence sur l'opinion, trop courante encore, qui interprète ce passage des tentations de la chair [1]. Par contre, nous n'approuvons pas les lignes suivantes. « Chaste et n'ayant jamais été marié, il (Paul) sentait néanmoins dans ses membres cette loi qui guerroyait contre la loi de l'esprit et l'asservissait à la loi du péché » (p. 119). Il est bien question de cette loi des membres ou du péché dans le chap. 7 de l'épître aux Romains, mais Saint Paul parle là de l'homme non encore régénéré, du non-chrétien.

C'est sans doute par distraction que l'auteur (p. 309) nous dit qu'Aris-

1. Le R. P. Adrien Simon, que nous avons déjà mentionné, soutient encore, après Bisping, Drach et Belser, l'opinion qui interprète le « stimulus carnis » des mouvements de la chair « concupiscentiae motus ». Cf. p. 34 des Praelectiones Biblicae, Novum Testamentum, t. II (in-8° de XIV-408 p. Barcelone, L. Gilli, 1922).



tarque quitta Rome pour aller au nom de Paul captif, consoler les Colossiens ; le texte ne le dit pas et l'on croit généralement que Tychique, porteur de la lettre aux Éphésiens, fut également chargé de celle aux Colossiens. Nous plaçons, nous aussi, la mort de Paul en l'an 67, mais la date du 29 juin n'est nullement garantie.

Citons pour terminer la belle conclusion où M. Baumann nous dépeint en Saint Paul l'homme et le saint. « Ce que peut être un homme et un saint parfait, nous le trouvons en Paul plus absolument qu'en nul autre... Paul écrivant à Philémon en faveur du fugitif Onésime, c'est humainement le type accompli de la bonté.

Paul pesant les raisons qu'il a, pour lui, de désirer mourir, et celles plus fortes qui lui font souhaiter, pour ses frères, de vivre encore, c'est le type surnaturellement accompli du chrétien...

[Paul] demeure près de nous ; l'élément original de sa condition humaine subsiste, converti en vertus ; le Saint est notre frère par ses infirmités ; rien de ce qui lui fut personnel n'est aboli ; il nous aide à entrevoir comment les élus, glorifiés, transformés selon l'effigie du Christ, conservent la figure de leur première vie ». (p. 340 sq.).

Ce livre, œuvre d'un laïc (et d'un universitaire), est appelé à faire un grand bien ; le nom seul de l'auteur lui assurera de nombreux lecteurs. On sent vibrer l'âme de Paul à travers ces pages écrites avec amour. Puissent-elles inspirer à beaucoup le désir de mieux connaître le grand Apôtre pour mieux l'aimer et imiter.

***

J. B. Bord. *L'Extrême-Onction d'après l'Épître de Jacques étudiée dans la Tradition. (Museum lessianum* — Section théologique). In-8° de XII-172 p. Bruges, Beyaert ; Paris, Giraudon, 1923.

Cet ouvrage qui s'intitule « Étude de théologie positive » est en somme un traité sur l'Extrême-Onction tel qu'on a coutume d'en donner dans les cours de théologie. Le tout est exposé et développé longuement ; mais, outre des blancs très larges et nombreux, on y trouve force divisions et subdivisions, puis plusieurs index et tables, ce qui réduit de beaucoup la longueur de cette étude ; elle aurait pu facilement tenir en moins de cent pages.

Il est à regretter que l'auteur n'ait pas tiré parti d'articles parus ces dernières années sur l'Extrême-Onction et n'ait pas fait du texte de Saint Jacques une discussion plus approfondie. Il ne considère que les versets 14-15 du ch. 5. C'est par trop négliger le contexte immédiat. Le verset qui suit, est intimement relié au précédent (cf. *confitemini igitur)*. L'exégète doit tenir compte de la particule conjonctive. M. Bord aurait alors suivi l'exemple de Mgr Boudinhon et de Mgr Ruch. Du reste, le lecteur avait pour le moins autant intérêt à connaître les interprétations de ces écrivains que les erreurs de Luther, de Calvin et de leurs adeptes, ou que les théories fantaisistes de Loisy et autres modernistes. L'auteur est un peu prompt à rejeter l'opinion qui interprète le verbe *salvabit* de la guérison corporelle (p. 47). Sans doute le verbe σώζω qui revient cinq fois dans notre épître, signifie certainement, en dehors du présent verset, le salut de l'âme. Est-ce une raison suffisante pour lui donner le même sens en notre passage ? Grimm, Camerlynck

Zorell et d'autres ne le pensent pas. Saint Jacques n'ignore pas, objecte M. Bord, que l'onction des presbytres ne guérit pas tous les malades ni ne garantit l'immortalité. Quand donc il déclare d'une manière absolue : « la prière de la foi sauvera le malade », il doit plutôt promettre la santé de l'âme que celle du corps. Mais est-il nécessaire de prendre les paroles de Saint Jacques d'une façon aussi catégorique et absolue ? L'auteur est également expéditif sur la question du sens à donner au verbe grec que la Vulgate traduit *alleviabit* (d'autres préfèrent *adleviabit)*. Faut-il l'entendre de l'âme ou du corps ou des deux à la fois ? Car nous devons trouver la mention du soulagement corporel dans le passage de Saint Jacques. M. Bord s'esquive en disant que « le Seigneur réalisera cet effet [indiqué par le verbe] soit en rendant le moribond à la santé, soit en lui faisant supporter avec courage, résignation et patience l'épreuve de la maladie, soit en lui donnant la grâce pour résister aux violents assauts de l'esprit mauvais... » (p. 48). Il oublie de confronter ses explications avec celles des Pères de Trente.

Il est deux textes patristiques qui appellent la discussion : ils sont l'un d'Origène, et l'autre, de Saint Chrysostome. Selon les protestants, Origène entend de la pénitence le texte de Saint Jacques ; le mot *malade* serait pris au sens allégorique et signifierait *pécheur*. Mais ils ne savent que faire de l'onction ! D'après notre auteur, Origène parlerait de « la pénitence du chrétien prise dans sa totalité » ; or « celle-ci comprend et la pénitence proprement dite dans laquelle le pécheur avoue ses fautes avec larmes, et la pénitence par laquelle le malade qui a reçu l'onction au nom du Seigneur, est purifié de ses péchés. Origène mentionne la première en termes explicites et la seconde, qui est l'Extrême-Onction, en citant la recommandation de Saint Jacques » (p. 88).

Saint Chrysostome, quoi qu'on en dise, mentionne dans le *De Sacerdotio* (l. III, n. 5-6, P. Gr. 48, col. 644) le rite de l'Extrême-Onction. Après avoir parlé de la pénitence et cité le texte de Saint Matt. 18, 18, de Saint Jean 20, 22, il compare l'œuvre des parents et celle des prêtres. Les parents ne peuvent éloigner ni la mort ni la maladie corporelles ; le prêtre peut écarter la mort et la maladie de l'âme en remettant le péché par l'Onction d'huile. Le Saint Docteur cite expressément les paroles de Saint Jacques. Pourquoi ne voir encore ici que la pénitence, alors qu'il en a parlé plus haut ? Mieux vaut entendre la dernière phrase de l'Extrême-Onction, Saint Chrysostome opposerait « le sacrement qui donne la vie surnaturelle, à celui qui introduit au seuil de la vie immortelle » (p. 91). On pourrait sans doute objecter que ce passage si brusque du moment de la naissance à celui de la mort, est surprenant, lorsqu'il s'agit de montrer qu'après la régénération du baptême il y a encore place pour la rémission du péché. Serait-ce que celle-ci fût réservée aux approches du trépas ? Mais telle n'a pu être la pensée du Saint Docteur qui, quelques lignes auparavant, alléguait, avec Matt. 16, 19, le verset de Jean 20, 23 : » Les péchés de ceux à qui vous les remettrez, seront remis... ». Il est donc préférable de s'en tenir à l'explication de M. Bord.

Son livre, malgré ses lacunes, sera utile non seulement aux séminaristes mais encore aux chrétiens cultivés désireux de mieux connaître la nature et les effets du sacrement des mourants. Ils trouveront à la fin de l'ouvrage le texte du rituel romain avec la traduction, et la prière de Pascal pour le bon usage des maladies.

***

G. Orfali, O. F. M. *Gethsémani ou Notice sur l'église de l'Agonie ou de la Prière, d'après les fouilles récentes accomplies par la Custodie franciscaine de Terre-Sainte* (1909-1920). In-4° de 34 p. avec 23 planches hors-texte. Paris, Picard, 1924.

Le but de ce livre est de relater les résultats des fouilles exécutées sur le lieu de l'Agonie depuis l'année 1909. L'origine des découvertes remonte bien à l'automne 1891, où par une circonstance accidentelle furent mises à jour dans l'enclos contigu au jardin des Oliviers des traces d'une conque absidale. Mais le bruit de cette trouvaille émut l'administration turque à tel point qu'on dut renoncer à entreprendre des fouilles. Ce n'est qu'en 1909 qu'on put y songer. Les résultats donnèrent la conviction qu'on était en présence de l'*ecclesia Salvatoris* édifiée au XIIe siècle sur le lieu de l'Agonie du Sauveur. C'était un spacieux vaisseau rectangulaire orienté vers l'est et divisé en trois nefs. La construction elle-même était un amalgame d'éléments disparates ; la mosaïque était pauvre et grossière. Quelques sondages pratiqués en 1919-1920 dans la zone de l'église et des abords lors du nivellement du sol pour y construire la nouvelle basilique de l'Agonie, avaient fini par donner la ferme assurance que l'église médiévale s'élevait exactement sur l'emplacement de l'église visitée par Sainte Silvie d'Aquitaine. Mais voici qu'une découverte d'une haute importance arrêta les travaux.

A une profondeur de deux mètres au-dessous du niveau de l'église médiévale on venait d'apercevoir les vestiges d'une église plus ancienne. Plus de doute, c'étaient les restes du monument construit au IVe siècle sur le lieu de l'Agonie. L'église se présentait comme un édifice rectangulaire orienté du sud-ouest au nord-est et divisé en trois nefs par deux files de colonnes alignées sur les antes de la grande abside. Elle avait donc un axe sensiblement différent de celui qui fut adopté au XIIe siècle. Les murs n'étaient guère épais (0 m. 60) en contraste avec les murailles massives de l'église médiévale dont l'épaisseur atteignait 2 m. 50. Le pavé de l'église était formé de splendides mosaïques. On trouvera à la fin du volume le relevé des plus beaux spécimens. Les parois devaient être recouvertes de fresques. On a constaté un grand nombre de tombeaux dans l'aire de l'église elle-même et dans ses abords. Enfin on a découvert une petite collection de poterie (vases et lampes) et de monnaies de provenances les plus diverses.

Le troisième et dernier chapitre retrace brièvement les vicissitudes historiques de l'église de l'Agonie. Le premier souvenir historique remonte à la fin du IVe siècle : nous le devons à Saint Jérôme et à Sainte Silvie d'Aquitaine. Comme d'autre part il n'est fait aucune mention de cette église dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe (330) ni dans l'itinéraire du Pèlerin de Bordeaux (333), on est amené à en fixer la construction entre 333 et 388, et même entre 379 et 388, car l'empereur Théodose qui l'a bâtie, fut associé à l'empire en 379 seulement. Dans les siècles suivants, un silence complet enveloppe cette église. Elle essuya sans aucun doute le sort de tant d'autres édifices religieux livrés aux flammes par les hordes de Chosroès II en 614. Eutychius nous dit qu'elle fut la première église incendiée par les Perses. On ne saurait affirmer d'une façon péremptoire qu'elle ait été réédifiée avant l'invasion des Arabes. C'est au douzième siècle que fut bâtie l'église médiévale, sans que l'on puisse préciser la date. Elle aurait encore été debout en 1323. Un peu

plus tard, Jacques de Vérone (1335) omet de la mentionner. Ce qui porte à croire que le passage de Ludolphe de Sudheim doit s'entendre de la grotte de Gethsémani convertie en oratoire. C'est en effet *dans* cette grotte, devenue propriété de la Custodie franciscaine, qu'émigra vers le milieu du XIVe siècle le souvenir de l'Agonie du Sauveur. Les Orientaux au contraire continuèrent avec raison de le localiser sur l'emplacement de l'ancienne basilique.

Nous nous faisons un plaisir de renvoyer le lecteur désireux de plus amples détails sur la tradition au livre du regretté P. B. Meistermann O. F. M., *Gethsémani* (Paris, Picard, 1920), que le présent opuscule vient heureusement confirmer et compléter par ses riches illustrations.

B. Meistermann, O. F. M. *Guida de Terra Santa illustrata con 21 carte, 14 piante a colori e 103 disegni nel testo. Trad. dal* P. Teofilo Bellorini, O. F. M. In-16° de XVI-776 p. Firenze, Alfani e Venturi, 1925.

Cette traduction vient combler les désirs des fidèles de langue italienne qui s'intéressent aux Lieux-Saints. Elle est déviée au nouveau Custode de Terre-Sainte, le Rme P. A. Marotta. La préface a été écrite par M. H. Pedrazzi, député au Parlement italien. Suit un bref « curriculum vitae » du R. P. Meistermann.

Nous devons signaler la note de la page 282 consacrée à la basilique Saint-Étienne. C'est une protestation un peu sévère peut-être, mais bien méritée, contre les paroles blessantes et injustes du R. P. Dhorme, O. P. dans la *Revue Biblique* d'octobre 1923 à l'adresse du R. P. Meistermann, alors agonisant, et du Rme P. Diotallevi, alors Custode de Terre-Sainte, coupable d'avoir approuvé le nouveau Guide ! Le R. P. Meistermann n'est assurément pas infaillible mais il n'a jamais prétendu l'être. Les RR. PP. Dominicains ne le sont pas non plus, même et surtout quand ils prêchent *pro domo sua*. Qui voudrait s'informer auprès d'un auteur qui ne fût ni franciscain ni dominicain, il pourrait lire l'ouvrage du Chanoine C. Mommert, *Les Églises de Saint-Étienne à Jérusalem* (Jérusalem, 1922).

Mais nous préférons parler d'une question sur laquelle le R. P. Meistermann est d'accord avec les PP. Dominicains. Une discussion s'est élevée entre M. Camille Enlart et le P. Vincent, O. P. sur la date à laquelle fut édifiée la salle haute du Cénacle. Cette salle aurait été construite par les Franciscains aussitôt après la donation de 1342, d'après M. de Vogüé, le P. Meistermann, les PP. Assomptionnistes de Notre-Dame de France et les PP. Vincent et Abel, tous du même avis cette fois du moins.

M. Enlart soutient au contraire que le seul moment où le Cénacle ait pu être relaté, est « le temps de l'occupation de Frédéric II, de 1239 à 1244 », dates qui « s'accordent à merveille avec le style de l'édifice ».

« On sait que Frédéric II fit venir de l'Italie du sud des artistes de Chypre qui construisirent dans le même style français par exemple au Castel Maniaci de Syracuse. On sait aussi qu'il fit relever les remparts qui entouraient le Cénacle ; il est donc vraisemblable que le Cénacle lui-même fut restauré, et ce put être par les soins des Franciscains qui semblent l'avoir occupé dès cette période ». Cf. *Revue d'Hist. franciscaine*, 1924, p. 73.

Le R. P. Vincent a objecté dans la *Revue Biblique* 1924, p. 474 sqq. M. Enlart lui a répondu dans la *Revue d'Hist. franc.* janvier 1925, ainsi



que dans la *Revue Biblique*, avril 1925, p. 318 sqq. où il résume les arguments sur lesquels il base son opinion. Les caractères architectoniques de la salle haute s'adapteraient parfaitement à la période de 1239 à 1244, qui est celle de la Trève de Frédéric II, pendant laquelle le culte chrétien a retrouvé à Jérusalem une liberté relative, tandis qu'ils diffèrent de ceux que l'on rencontre en Chypre et en France au XIV[e] siècle. « C'est à l'église de Lapaïs et à la cathédrale de Nicosie et aux autres monuments de Chypre datés du commencement et du milieu du XIII[e] siècle que l'on constate cette ressemblance qui a frappé le marquis de Vogüé ». M. Enlart concède que le cloître élevé par les Franciscains à l'est du Cénacle a bien été construit à la suite de la donation de 1342 ; mais, précisément, « il présente une architecture nettement différente et suffit à montrer, par comparaison, que la salle haute ne saurait être sa contemporaine ».

Le R. P. Vincent, dans une note ajoutée à la réponse de M. Enlart, déclare ne pas trouver sa démonstration décisive et maintient ses positions. M. Enlart, dans son résumé de l'histoire du Cénacle, n'a nullement prouvé que la salle haute ait existé, telle qu'on la voit encore, avant la donation de ces lieux aux Franciscains. L'archéologie ne serait pas plus favorable à sa thèse que l'histoire. Il ne produit aucun fait technique exigeant qu'on rapporte à la Trève de Frédéric II la restauration du Cénacle, « Parce qu'on peut découvrir dans l'art français du XIII[e] siècle divers éléments de modénature et de décor sculptural retrouvés au Cénacle, il ne s'ensuit pas que l'édifice soit rigoureusement contemporain... Puisque l'artiste mandé de Chypre pour la remise en état du sanctuaire vers 1342, ne vit pas d'obstacle à remployer des pièces romanes, on ne s'étonnera pas que son répertoire ait conservé quelques motifs en usage depuis un siècle déjà dans les ateliers d'Occident, sans y être menacés encore de désuétude » (*Revue Biblique*, 1924, p. 477). Le P. Vincent concluait : « malgré l'hypothèse de M. Enlart qui assignait le Cénacle aux années 1239 à 1244, la date de 1342 environ, précédemment admise, conserve une plus solide vraisemblance ».

Le P. Meistermann, de son côté, écrit dans son *Guide de T.-S.* de 1923, (p. 181 sqq.) que les Franciscains étaient établis à Jérusalem dès 1228, que le couvent de Sion leur fut concédé avec ceux du Saint Sépulcre et de Bethléem en 1309, que Robert d'Anjou, roi de Sicile, et Sanche, son épouse, achetèrent pour 32.000 ducats tout le terrain occupé par les ruines du sanctuaire de Sion et de son monastère et, d'accord avec le Pape Clément VI, le confièrent aux Franciscains. C'est alors que ceux-ci « reconstruisirent la salle haute du Cénacle à peu près telle qu'on la voit aujourd'hui ». Cf. édit. ital. 1925, p. 193 sq.

Comment nos Religieux ont-ils été expulsés du saint Cénacle ? Le R. P. nous le raconte en quelques lignes. Dès le XII[e] siècle, le voyageur israélite Benjamin de Tudéla répandit le bruit que le sépulcre de David et des rois de Juda avaient été découverts accidentellement sous le rempart méridional du mont Sion et que telle était la raison pour laquelle le patriarche latin en avait condamné l'accès. Au XV[e] siècle, les Juifs de Jérusalem firent croire aux musulmans que le tombeau de David se trouvait dans la salle inférieure du Cénacle. Le résultat fut que, en 1523, Soliman II lança un firman prescrivant l'expulsion des « infidèles » du couvent et de l'église du Cénacle. L'Ambassadeur de François I s'interposa et obtint que les Religieux pussent

conserver une partie du couvent avec une chambre s'ouvrant sur le Cénacle. Ils en firent leur oratoire ; mais peu de jours après, l'ouverture fut murée. Quelques mois plus tard (1545) un nouveau décret de Soliman ordonnait l'expulsion immédiate des Franciscains. L'ambassadeur de France réussit à en faire retarder l'exécution ; mais finalement un troisième firman fut donné en 1551 et cette fois exécuté sur le champ et sans merci.

Les Franciscains furent hospitalisés par les moines arméniens jusqu'à ce qu'ils puissent acquérir le couvent de Saint-Sauveur. C'est depuis lors la résidence du Custode de T.-S. lequel continue à porter le titre de Gardien du Mont-Sion.

Depuis lors aussi on attend que le Cénacle redevienne la possession des Catholiques et des Frères-Mineurs de la Custodie. La victoire des Alliés sur les Turcs avait fait espérer que ce désir serait bientôt réalisé. Hélas ! ce n'a été qu'une illusion. Le désaccord et les prétentions des puissances européennes sont la cause de cet échec. L'Italie a élevé la voix prétendant à la succession de Robert, roi de Sicile. Les Espagnols auraient autant de droits à alléguer et les Français qui ont tant fait pour la Terre-Sainte, pourraient objecter qu'après tout Robert était d'Anjou. Mieux eût valu laisser de côté la question nationale pour ne songer qu'à la Custodie franciscaine qui est internationale. Peut-être qu'alors les vœux des Catholiques seraient déjà satisfaits et nos Pères en possession du vénérable sanctuaire.

Rome, le 10 août 1925. P. Étienne Bihel. O. F. M.

TABLES

I. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES APPARTENANT A L'UN DES TROIS ORDRES.

N.-B. — *On a placé aux mots* RÉCOLLECTINES *et* URBANISTES *la liste alphabétique des religieuses de Werwicq et de Fougères.*

RÉCOLLECTINES (Liste par ordre alphabétique)

URBANISTES (Liste par ordre alphabétique des)

1° ABBESSES.

2° Religieuses de chœur, converses et tourières, T. O.

II. — NOMS CITÉS DE LIEUX OÙ FURENT SITUÉS DES COUVENTS DE L'UN OU L'AUTRE DES TROIS ORDRES

N.-B. — *Les* PETITES CAPITALES *indiquent une notice de quelque étendue. On n'a pas répété la liste des couvents de* Récollectines du Limbourg, *figurant à la p. 183.*

TABLE DES AUTEURS ET DES MATIÈRES
DU TOME VIII

ÉTUDES

MÉLANGES ET DOCUMENTS

BIBLIOGRAPHIES

TABLES

Le Gérant : G. STOFFEL.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 3.384

On trouve aux bureaux de la Revue

POLYSEMA SUNT SACRA BIBLIA, disputatio de [pluralitate sensus litteralis in Scriptura Sacra] auctore fr. Nicolas Assouad, o. f. m. Trois fascicules in-4° : IX-402 pp. Prix : 30 fr.

LA PHILOSOPHIE DU B. DUNS SCOT, par le R. P. Ephrem Longpré, o. f. m. In-8° de XII-294 pp. Prix : 14 fr.

LE CARDINAL PIERRE DE FOIX et ses légations, par François Baron. In-8° de 200 pp. Prix : 10 fr.

LE MOTIF DE L'INCARNATION et les principaux thomistes contemporains, par le R. P. Chrysostôme, o. f. m. In-8° de 456 pp. Prix : 12 fr. 50.

L'EUCHARISTIE ET LE MYSTÈRE DU CHRIST. Élévations et considérations (selon la doctrine franciscaine) par le R. P. Marie-Bonaventure, o. f. m. In-8° de 720 pp. Prix : 30 fr.

TRACTATUS PAUPERIS a Fr. Joanne de Pecham, o. f. m.. Arch. Cantuariensis conscriptus et a R. P. A. Van den Wyngaert, ejusd. ord., cum apparatu critico editus. In-8° de 86 pp. Prix : 12 fr.

Pour paraître prochainement

LA LEGENDA ANTIQUA S. FRANCISCI du ms 1046 de la bibliothèque communale de Pérouse, retrouvée et éditée pa[illegible]e R. P. Ferdinand Delorme. o. f. m. (Cfr. A. F. H., XV, 1924. fasc. 1. pp. 23 sq).

N. B. Toute l'édition de l'étude historique sur **JEAN DE MONT-CORVIN O. F. M.**, Premier Évêque de Khanbaliq (Péking), fournie par notre collaborateur le R. P. Anastase Van den Wyngaert, publiée par la France Franciscaine (VI. 1923) et mise en volume par ses soins, a été acquise par la Secrétairerie des Missions de l'Ordre à laquelle il faut s'adresser pour l'achat, 124, *via Merulana*. Rome.

LA FRANCE FRANCISCAINE

DANS SON VOLUME IX

1926

publiera, entre autres articles doctrinaux ou historiques :

LE BON USAGE DE LA VOLONTÉ d'après le Bx Jean Duns Scot, par le R. P. S. BELMOND.

LES AGES DE L'AME, étude de psychologie religieuse, par le R. P. V. M. BRETON.

LA SPIRITUALITÉ DU CHRIST-ROI (suite), par le R. P. CHRYSOSTOME.

DES CHRONIQUES DE THÉOLOGIE ET D'ÉCRITURE SAINTE, par le RR. PP. M. A. O'NEILL et ÉTIENNE BIHEL.

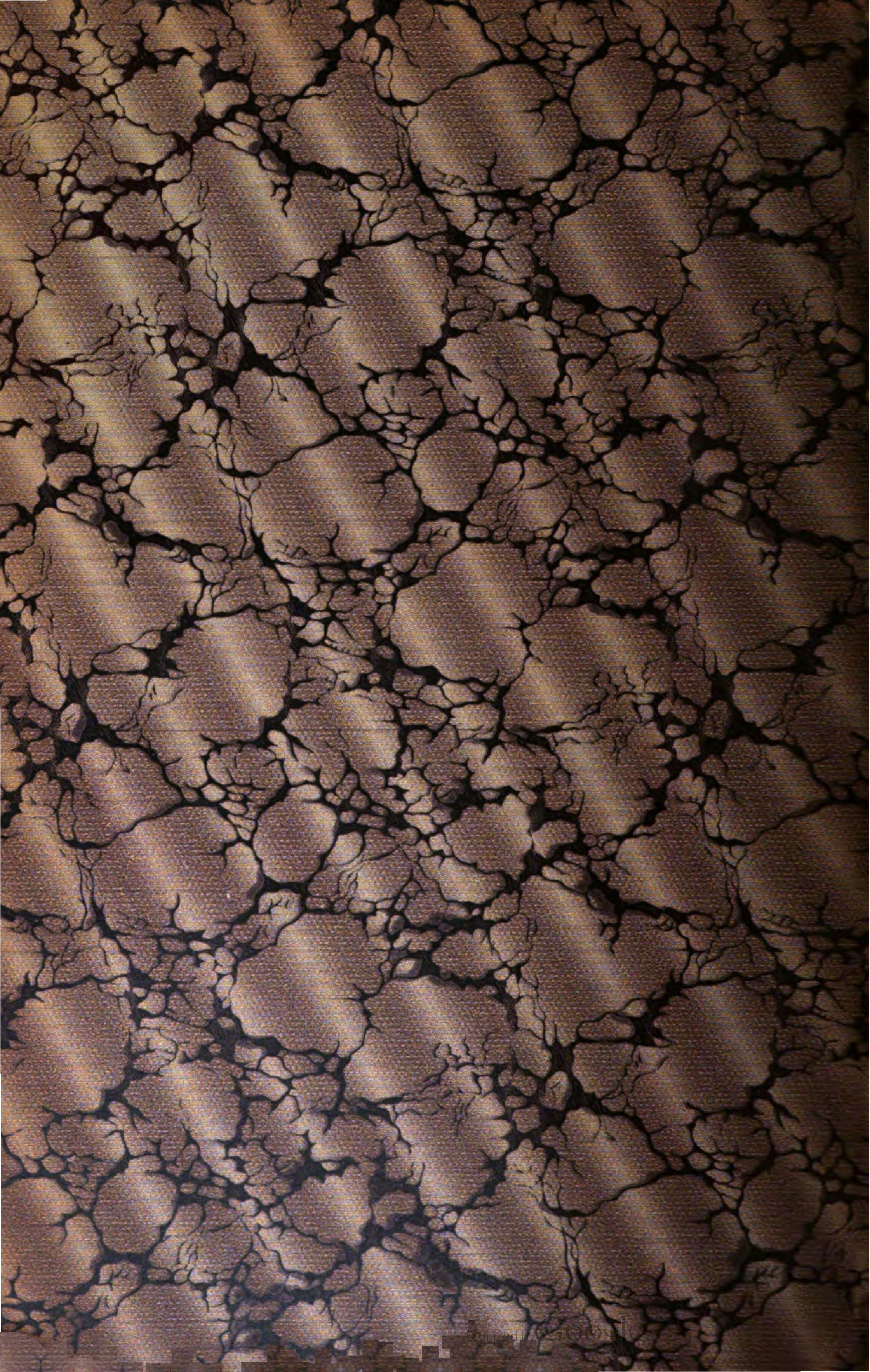
LE BIENHEUREUX JEAN DUNS SCOT, bachelier des Sentences à Paris, par le R. P. ANDRÉ CALLEBAUT.

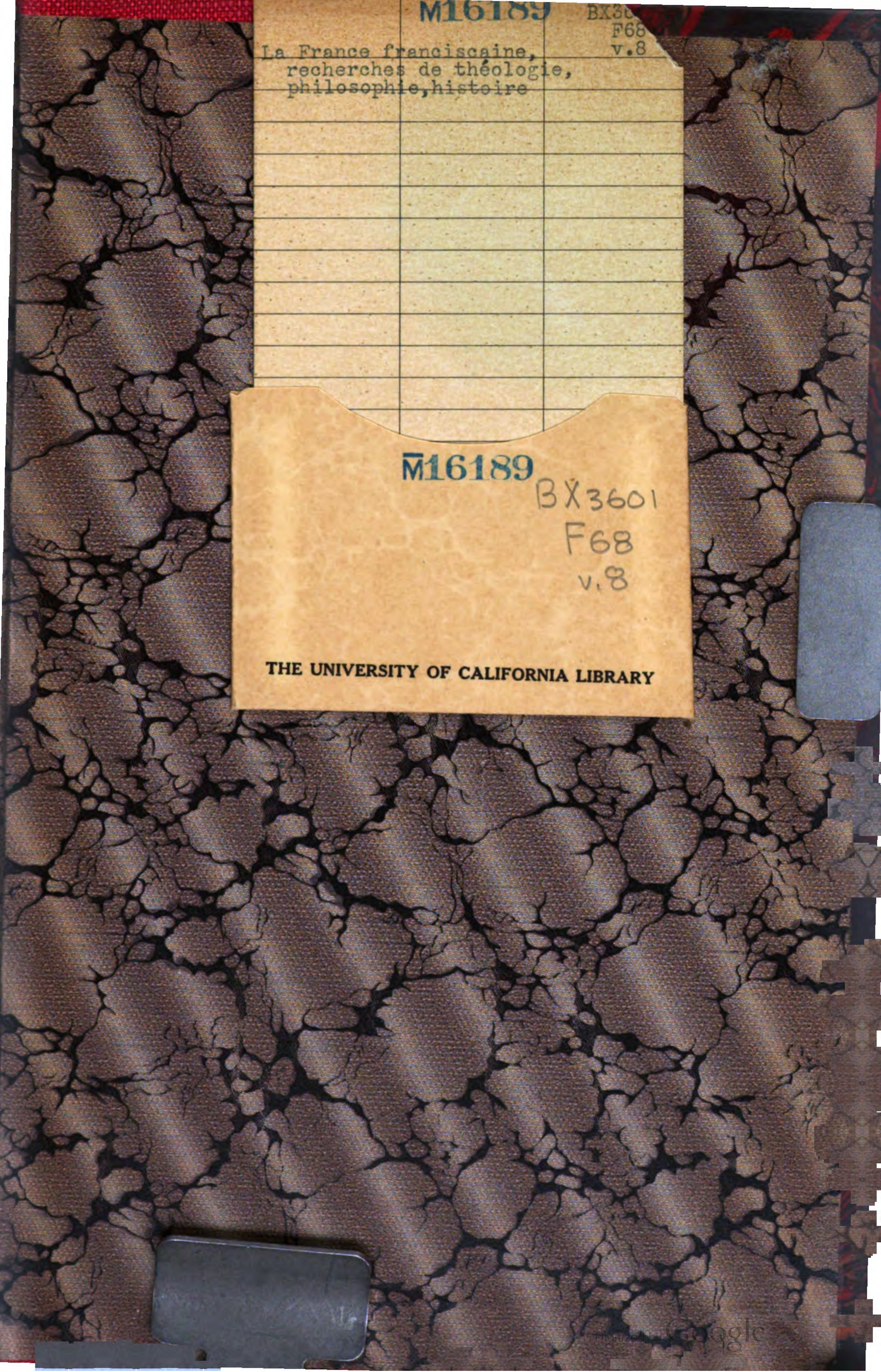
DES DOCUMENTS concernant l'Ordre de l'Annonciade et la Cause du B. Gabriel-Marie, édités par le R. P. F. DELORME.

DES DOCUMENTS concernant les Ordres franciscains en Flandre, édités par le R. P. J. GOYENS.

DES ÉTUDES historiques et critiques des RR. PP. N. ASSOUAD, EPHREM LONGPRÉ, Ferdinand DELORME, Anastase Van den WYNGAERT, Willibrord LAMPEN, etc...

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie LILLE. — 3.384.




M16189
BX3601
F68
v.8
La France franciscaine,
recherches de théologie,
philosophie, histoire
M16189
BX3601
F68
v.8
THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

